

الجانِبُ الإلهي

مِنَ التَّفْكِيرِ الإِسْلامِيِّ

الدكتور محمد الدبهي



بسم الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

لم تزل الحاجة ماسة الى ما استهدفه الكتاب : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى .. من الفصل بين الفكر الدخيل ، والمبادئ الاسلامية الأصيلة .. قائمة ولم يزل مادعا اليه من مناقشة الطارئ على المجتمع الاسلامى وعلى عقيدته وايمانه بالاسلام ، وتوفير الاعتبار كل الاعتبار للقيم الاسلامية وحدها .. أمرا واجبا لصالح المسلمين فى تماسكهم واستقامة اتجاههم فى الحياة .

واذا مر على ظهور هذا الكتاب الآن للمرة الأولى ما يزيد على الخمس عشرة سنة ، فالتطورات الأيديولوجية والعنف فى اقحام بعض الأيديولوجيات الأجنبية على هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات الاسلامية فى أفريقيا وآسيا الآن .. يدفع الى الحرص على هدف الكتاب ، ويجعل منه بالتالى نداء جديدا وفى الوقت نفسه نذيرا للأمة الاسلامية فى حاضرها بعرفة اسلامها ، والبقاء فى اطاره ان هى نشرت الاستقلال والسيادة ، وطلبت السلام والاستقرار ، وسعت الى التقدم الانسانى والسلوك السوى فى الحياة .

فما كان دعاؤه بالأمس الا طلبا للتحرر والاستقلال عن التمييز بين ما للأمة الاسلامية خاصا بها ، وبين ما هو زاحف قادم عليها من وثنية الاغريق التى أخذت صبغة الفلسفة وطابع التفكير الانسانى ، ومن سلبية الصوفية الفارسية ، وعزلة الاتجاه الهندى ، وجدل الكلاسيين من اليهود والمسيحيين السابقين .

ومع يقظة الايمان الاسلامى اذ ذاك ، ورده الكثير من أنواع هذا الدخيل .. فقد كان له خطره فى ذلك الوقت على الايمان والقيم الاسلامية معا : وهو خطر التمزيق الى طوائف .. وخطر التلييس والتشويش على اتجاه الخط المستقيم الذى ترسمه هداية الله فى كتابه الكريم .

ان مواجهة الفكر الدخيل ايا كان نوعه ومصدره .. هى ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الاسلامى مستقلا بأيدىولوجيته ومحافظا على وحدته وقوته .

ومساهمة هذا الكتاب فى توضيح مواجهة المسلمين للفكر الاغريقى والشرقى فى القرن التاسع الميلادى .. لا تقل فى أثرها عن مواجهة الفكر العلمانى الصليبي فى القرن التاسع عشر فى زميله كتاب : « الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .. ولا تقل كذلك عن مواجهة الفكر الماركسى اللينينى الالحادى فى القرن العشرين فى أخ لهما وهو كتاب : « الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر » .

ان الأمة الاسلامية فى حاضرها لا ينبغى لها أن تغلق النوافذ دون الفكر المعاصر ، كما لم تغلقها دون الفكر الاغريقى فى الماضى ، ولا الفكر الفارسى أو الهندى أو الدينى المسيحى واليهودى ، ولكن يجب أن تترث فى قبوله ، ولا تتوانى فى رده ان كان يحمل خطرا يهدد وجودها واستقلال ذاتيتها ، كما فعلت بالأمس .

والكتب الثلاثة التى أشير اليها هنا تعرض للضعف أو الخطر الذى يتسم به الفكر الدخيل فى بعض جوانبه .. وتدعو الى يقظة اسلامية تصون مجتمعات هذه الأمة من التبعية أو الضياع ؛ فقد ضاعت

اليوم مجتمعات القوقاز ، والمجتمع الألباني وصهرت جميعها في مجتمع آخر يتبنى أيديولوجية اجتثت الاسلام من أصوله فيها وهو المجتمع الشيوعى ..

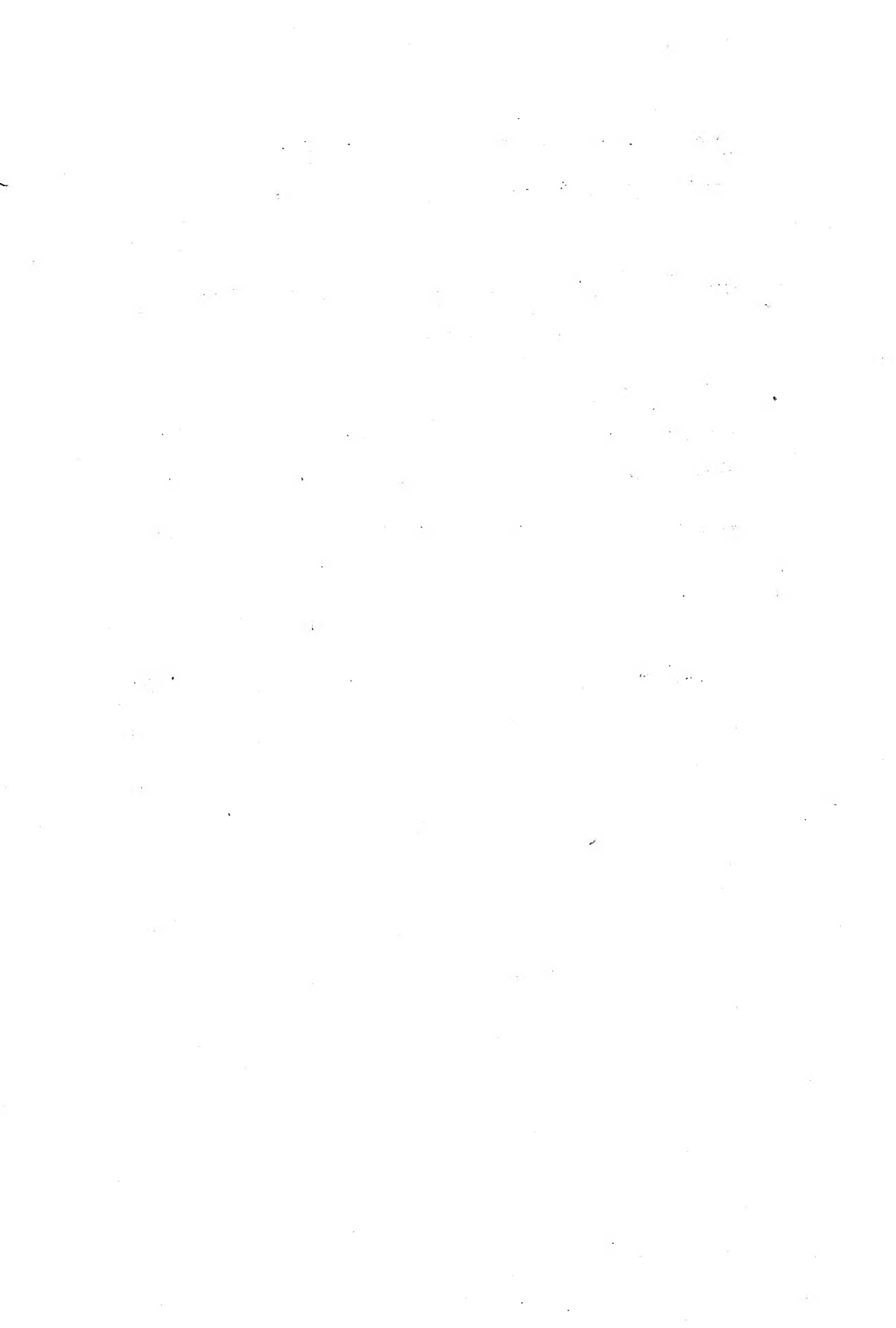
كما ضاعت بالأمس مجتمعات في البلقان ، بعد مجتمعات الأندلس وصقلية ، وأذيب في مجتمع الكنيسة الكاثوليكية ..

ان العلم والتكنولوجية شىء ، والاتجاه المادى الالهادى أو العلمانى شىء آخر . وتقدم المسلمين كما يعتمد على العلم والتكنولوجية .. يتطلب بقاء المسلمين على اسلامهم ، ان هم أرادوا أن يكون لهم الوصف بالاسلام ، وأن يستمروا فى البناء فى تاريخهم المجيد .

والله الموفق .

محمد البهى

مصر الجديدة فى يناير سنة ١٩٦٦ م



تقديم الطبعة الثالثة

كان القصد من طبع هذا الكتاب للمرة الثالثة هو تأكيد تلك الفكرة التي حملت على تأليفه ونشره ، وهذه الفكرة : هي « تقييم » الفكر الانساني الذي نفذ وتسرب الى المسلمين من الشرق والغرب على السواء ... هي « تقييم » الفلسفة الاغريقية التي وصلت من أثينا فروما الى الاسكندرية ثم انتقلت منها الى مدارس الشرق الأدنى وهي مدارس الشام والعراق ، وكذلك « تقييم » الفلسفة الشرقية وعلى الأخص الفارسية والهندية .

حتى اذا تجلت قيمة الفكر الدخيل في المجتمع الاسلامي وبرزت أسسه ومقوماته ، اتضحت بالتالي مبادئ الاسلام وتعاليمه وتميزت تميزا لا لبس فيه عن تلك الأسس والمقومات . وبذلك يعرف نطاق الاسلام ، كما تعرف دائرة الفكر الفلسفي ... وسينمى الانسان بعد ذلك معرفته الصحيحة بالاسلام ، كما يعطى لنفسه الفرصة الكافية لنقد الفكر الصادر من الانسان .

حاول قبل الآن فريق من علماء المسلمين الأوائل أن يوضح الفرق بين الفلسفة وبين الاسلام ، والقيمة الذاتية لكل من النوعين . ولكنه في الحكم على قيمة الفلسفة بوجه خاص كان يستعير من الدين التعبير عن الحكم ، ويصيغه مرة في عبارة « الكفر » و « الالحاد » أو في صيغة الوجوب والالزام . والأولى في الحكم على قيمة الشيء أن يحلل الى عناصره ، وأن « يقيّم » كل عنصر بمقوماته وبآثاره .

وقد آثرنا الطريق الثانى فى هذا الكتاب ، وتتبعنا تاريخ المشاكل الفلسفية وتطوراتها : ومن البسيط الى المركب ، ثم مرة اخرى من المركب الى أبسط أجزائها .

وعن طريق هذا المنهج وقفنا أمام عناصر أو آراء لا يستطيع العقل الانسانى غير التحيز أن يبررها ويسترسل فى تحليلها ، بل لابد أن يأخذها على أنها رواسب من العقائد القديمة ، صيغت فى صيغ فلسفية ورتبت فى سلسلة من المقدمات المنطقية ، وهى فى حقيقة أمرها عقيدة أكثر منها منطق ، وأمر تعبدى أكثر منه شىء قابل للتعليل .

كما أنه اتضح من جانب آخر أن الفلسفة مهما ادعت أنها قامت على أساس من البحث الحر والمنهج المنظم ، والتفكير الذى لا يتأثر من مؤثرات البيئة والثقافة والتوجيه والعقيدة والعرف والتقاليد وغير ذلك مما من شأنه أن يؤثر على الانسان كإنسان ، وخاصة فى تفكيره وأسلوب هذا التفكير ، وفى حكمه والتعبير عنه — اتضح أن الفلسفة مهما ادعت ذلك ، فهى البحث التحليلى لا تخرج عن كونها مركبا عقليا تسهم فيه كل مؤثرات البيئة ، ثم تأخذ لونا جديدا فحسب ، وتتبع تسلسلا معيناً فى الترتيب والاستنتاج .

ومن هنا لا تخرج الفلسفة الشرقية عن كون أساسها دينا وعقيدة ... هى دين الفرس والهنود على السواء ، وعقيدة الزرادشتيين والبراهميين خاصة منهم .

كما لا تخرج الفلسفة الاغريقية — بالرغم من كثرة مدارسها واختلاف النعوت التى ينعت بها فلاسفة هذه المدارس — عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية تعيد عقيدة الاغريق ووثيتهم وما كان

لديهم من عادات متأصلة فيهم : فأفلاطون في فلسفته في النفس وفي الدولة .. لم يخرج عن التأثير بما كان مألوفاً لدى الاغريق من تفرقه بين المواطنين وتحديد لطبقاتهم ، وأرسطو لم يخرج في فلسفته التالية اطلاقاً عن وثنية الاغريق وايمانهم بآلهة كثيرة ، كل اله منها له منطقة نفوذ خاصة به وهكذا بقية فلاسفتهم .

ومما تتميز به الطبعة الثالثة : أنها أدمجت في مجلد واحد ما كان أخرج من قبل في مجلدين ، ومن ثم لا يكون ثمة فاصل في التصور الذهني لدى القارئ بين المقدمة والتفريع عليها . فلم يكن المجلد الأول الا مقدمة تصور أنواع الفلسفة التي دخلت المجتمع الاسلامي ، والسبل التي وصلت منها ، ثم مشاكلها ، والمجالات الفكرية لدى المسلمين التي تأثرت بكل نوع منها . ولم يكن المجلد الثاني الا توضيحاً لتأثير المفكرين المسلمين في مجالاتهم الفكرية : سواء فيما سمي بعلم الكلام أو ما سمي بالتفكير الشرقي أو التفكير الاغريقي . وكان واضحاً أن التفكير الديني الشرقي كان له أثره في مجالين : في مجال علم الكلام الاسلامي وفي مجال التصوف ، أما الفلسفة الاغريقية فكان لها مجالها أيضاً في علم الكلام الاسلامي — على نطاق ضيق ، وفيما عرف لدى المسلمين باسم الفلسفة .

وبهذا الادماج ، يتهيأ لقارئ الكتاب الصورة الكاملة لدخول الفكر الفلسفي الأجنبي ، واتصال المسلمين وتأثرهم به فيما اتجهوا من خليط جمع بين الدين والفلسفة . وهو خليط لا يرجع الى الدين وحده كما لا يرجع الى الفلسفة وحدها ، ويحمل من القيم : نوعاً لا يقف أمام « التقييم » ، وآخر قيمته من ذاته تدفع على الاقتناع

والايمان به . وفي خاتمة هذا الكتاب يتضح للقارئ الهدف من تأليفه : وهو أن تبقى رسالة الله في بعد عن صفة الانسان كى ترسم الطريق المستقيم لهداية الناس جميعا ، كما يبقى الفكر الانسانى مستقلا عن أن تشوبه عقيدة أو ايمان كى لا يحجم الانسان عن نقده و « تقيمه » .

والانسان فى حاجة دائما الى ايمان لا يقبل النقد والشك . والى تفكير يمارس فيه نشاط الطبيعة العقلية ومحاولة حل ما يلقاه الانسان من مشاكل من الزاوية الانسانية .

أمران متقابلان ولكنهما ضروريان لحياة الانسان .
ان الوجود كله قائم على التقابل وهدف الحياة أخيرا محاولة ايجاد الانسجام بين المتقابلين .

وفى ختام هذه الكلمة أشكر الصديق الأستاذ محمد فتحى عثمان على ما أولاه من عناية فى اخراج هذا الكتاب ...

سبتمبر ١٩٦٢

دكتور محمد البهنى

مقدمة الطبعة الثانية

♦ الكتاب الأول :

تحكى هذه الطبعة الثانية للقسم الأول ما رسمته الطبعة الأولى له من هدف ، ومنهج ، وما اشتملت عليه من موضوعات .

وتنفرد عنها فى المادة بالزيادة والتفصيل فى بعض الموضوعات ، وفى أسلوب العرض بالبسط والتوضيح .

والله أسأله التوفيق والهداية .

صفر سنة ١٣٦٨
ديسمبر سنة ١٩٤٨

♦ الكتاب الثانى :

هذا الجزء الثانى الذى نعالج فيه موقف فلاسفة المسلمين المنطقيين فى المشرق من الفكر الاغريقى فيما بعد الطبيعة حسب المنهج الذى وضع لطبعته الأولى ، وللغاية التى سيطرت على العرض هناك ، يسير فى طبعته الثانية على نفس المنهج ، ولنفس الغاية .

أما المنهج فهو اتباع الحيدة فى تصوير الآراء وتقويمها ، وأما الغاية فهى نتيجة ذلك المنهج فى تقويم المذاهب والفكر . ومما تتناوله هذه الغاية ، أن يقف دارس الفلسفة على ثمرة دراستها ، من معرفته بأصول النقد العقلى ، وأن يقف المسلمون على قيمة الحكمة الانسانية ومدى

أثرها على الدين والتدين ، ثم أخيرا على الجدل العقلى على العموم حول
الله تعالى ، وفي دائرة ما بعد الطبيعة .

وما زيد في هذه الطبعة الثانية يدخل في باب توضيح المجلس ،
وتنظيم الفصل ، وربط الآراء بما يجعلها سهلة التناول ، وقريبة
التذكر .

والله أسأل التوفيق والهداية .

12 صفر سنة 1371
12 نوفمبر سنة 1951

محمد البهي

مقدمة الطبعة الأولى

• الكتاب الأول :

موضوع هذا الكتاب ، وهو : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ، قد لا يكون جديدا على قراء الفلسفة الاسلامية ، لأنه يتعلق بـ « الله » كما حاول المسلمون شرحه في الأزمنة المختلفة .

ولكن منهج البحث فيه ربما يكون جديدا : لأنه اعتمد على النقد العلمي وحده ، دون أن يتبع ميلا خاصا الى ثقافة معينة ، أو أن يتأثر بحكم مؤرخ عقلي بالذات . والجدة في منهج البحث تتبعها جودة العرض والتصوير ، والاختلاف في عرض الموضوع وتصويره — لا الموضوع نفسه — هو أساس الاختلاف في القيمة بين عمل عقلي وآخر .

وباعتقاد هذا الكتاب ، في أسلوب عرضه ، على النقد العلمي وحده ، خرج عن أن يكون رواية « للمشاكل الالهية » كما تركها المسلمون ، وصح له أن يعد « تأريخا » للتفكير الاسلامي الالهي ، يبين قيمة العمل العقلي للمسلمين في الناحية الالهية من حيث هو في ذاته ، وأثره في تطور العقيدة ، باعتبار أنها شيء قام على أسلوب الدين ، وعلى ما لطبيعته من خصائص .

وقد حفزني على هذا العمل — وإن كان خطوة في سبيل الغاية التي توخاها الكتاب — أنني وجدت العارضين للتفكير الاسلامي ،

فيما قرأت ، ما بين منقّص من شأنه أو مبالغ في تقديره ، أو متابع لواحد من الاثنين . كما وجدت من يجعله — من حيث صلته بالعقيدة — الدعامة الأولى في الدفاع عنها ، أو يذهب في شأنه الى أنه حتماً مُود بها ، أو مقلد كذلك لواحد من الاثنين . وكنت ظننت أن المستشرقين ، في حكمهم على عمل المسلمين العقلي ، يتعدون عن الاجحاف أو المبالغة في التقدير ؛ ولكن رأيت — فيما قرأت لهم — أنهم قرييون لأن يعتبروا واحداً من الاثنين . وهم ، على كل حال ، ليسوا واحداً وراءهما .

وإذا كانت الفلسفة تعد طابع التثقيف في العصر الحديث ، فليست هي معالجة المشاكل والبحث عن حلولها فحسب ؛ بل عرض ما بحث من مشاكل سابقة — تناولها الانسان بالحل وابداء الرأي فيها — نوع من الفلسفة كذلك ، يراه التثقيف الحديث ضرورة للاستمرار في معالجة مشاكل الحياة الحاضرة والمقبلة ، وبالأخص اذا تعلق بالجانب التوجيهي فيها .

ومصر ، والبلاد الشرقية ، في نهضتها الحاضرة ، لا بد لها — مختارة ، أم مكرهة — من نوعي الفلسفة في التثقيف ، اذا أرادت السير في الحياة من الشرق مقر تراثها ، وهدفت الى البقاء فيه .

وإذا كانت المعاهد العليا ، عادة ، هي موطن الثقافة الفلسفية ، فالأزهر على الخصوص ، يجب أن يكون مركزها . لأن رجاله وقد عرفوا ما للانسان وهو الفلسفة ، بجانب ماله وهو الدين ، قد عزت قدرتهم على توجيه الجماعة الاسلامية — وهي جماعة انسانية — واسعة المدى ، ومن هنا يكون سيرهم بالشعب فيها الى الأمام واضح الأثر .

والله أسأله العون والتوفيق .

{ أول المحرم سنة ١٣٦٥ هـ
٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م }

• الكتاب الثانى :

هذا القسم الثانى من كتاب «الجانب الالهى من التفكير الاسلامى» يعرض موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق ، من التراث العقلى الاغريقى فيما بعد الطبيعة . وهو موقف يمليه عدم التخلّى عن العقيدة الدينية ، والرغبة فى احتضان الفلسفة الدخيلة .

وعلى وجه التحديد يذكر آراء المدارس الفلسفية فى « الوجود » وأصله ، وما ينتهى اليه ورأى هؤلاء الفلاسفة فيه ، ويوضح أن رأيهم فى تصورهم « الوجود » وتصويرهم اياه يتمثل فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، أكثر من أن يعبر عن بناء جديد فى التفكير الفلسفى فيما وراء الطبيعة .

كما يبين — بمساعدة سابقه : القسم الأول — أن انتخابهم للقراء الفلسفية فى هذه المشكلة التى حاولوا التوفيق بينها وبين الاسلام ، كان فى نطاق محدود : لأنهم قيدوا بما سبقوا به فى عصور « الاختيار » من عمل عقلى فيما خلفه الاغريق .

ومنهج البحث الذى سار عليه الكتاب فى قسمه الأول — وهو منهج الدقة فى الحكم دون التحيز لعاطفة أو البقاء تحت تأثير رأى معين تكون فى زمن سابق ، مع الاحتياط فى العرض حسبما تساعد المصادر الأصلية — هو نفسه الذى درج عليه الكتاب فى هذا القسم .

ولكى يصل هذا الكتاب الى الدقة فى الحكم بقدر الامكان كان يرى لزما عليه فى بحث بعض الموضوعات ، وهى التى يتوقف الرأى فيها على الموازنة ، أن يستقصى فى غير تطويل طرفا من وجهات النظر المختلفة فيها وربما من أجل هذه الضرورة المنهجية يتعجل بعض القراء

فى أن يصدرؤا حكاما عليه بالميل الى الاستطراء . ولكن عدم الرغبة فى التبعفة فى تصؤفر الآراء وتقديرها — التى أخذ بها هذا الكتاب نفسه — هى التى قد تصوره لءى النظرة الأولى هذا التصؤفر .

والمءارس الفلسفية المءتافزففة على اءءلاف رجالها ، واءءلاف اءءاهاءهم وءءاءءهم ، فتركز بءءها فى فهم أصل « الؤوء » والتعبفر عنه والأءفان — بءانب عائفها بءؤفءه الانسان — ففءذ نظرفها الى « الؤوء » ، وما كان عنه ، وما فصر ففءه ، أساس فؤفءفها للانسان . لءلك لا ففءء هذا القسم الفانى عن المؤؤوع الرئفسى للءانب الالفى عءءما ففءذ من « الؤوء » ماة عرضة وتقفره . كما لا ففءء عن هءفه ، وهو عرض هذا الءانب فى الءماعة الاسلامفة ، عءءما فعرض بالففصفل رأى المسلمفن العقلفن .

واذا لم ففءفأ له الفرصة — بعء أن عرض آراء فلاسفءهم — ففءكر آراء بقاء الطوائف الرئفسفة الاسلامفة فى الءانب الالفى من ففكفرهم ، فلاحقه ، وهو القسم الفالف ، ففءكفل ان شاء الله بفبان موقف رجال الاعءزال والأشاعرة من علماء الكلام ، وموقف رجال التصوف الاسلامف ، من الفراء العلفف الأءنبف ، وعلى الأءص الافرففف ، ففما بعء الطففة .

{ ذف القعة سنة ١٣٦٦ هـ
{ سبءمبر سنة ١٩٤٧ م

والله أسأله العون والفوفف .

مءمء البهى

مَعْنَى الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الاختلاف في معنى الفلسفة الإسلامية :

اختلف المعالجون للتراث العقلي الاسلامى من مؤرخى الفلسفة في معنى الفلسفة الاسلامية ، تبعاً لاختلافهم في موقفهم من العقلية العربية :

فالذين يرون أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق في التفكير ولا الابتكار في رأى والحلول لما يواجهه من مشاكل ، يصرفون الفلسفة الاسلامية بأنها : آراء المدارس الاغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل ، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ، اما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الاسلامى ان بدا هناك تعارض أو تناقض — أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، ممن يعرفون في تاريخ الثقافة العقلية الاسلامية بالفلاسفة أو الحكماء ... وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين (١) .

والفريق الآخر الذى يرى أن العربى انسان له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للانسان في أى مكان ومن أى جنس — ومن هذه

(١) مع أمثال دى بور الذى يقول في كتابه (الفلسفة الاسلامية ص ٣١ - ٣٢) :
« متابعة البحث مستقلاً كان فكرة لا تقع في مخ الشرق ، الذى يصور لنفسه أن الانسان بدون معلم تلميذ الشيطان . وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة ، أو عمدوا الى التعاليم التى تحدث اصطداماً فاسقطوها في صمت ، أو اولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الاسلامية) تارة أخرى » .

الخصائص العمل العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة — يطلق الفلسفة الاسلامية على : تفكير الجماعة الاسلامية فى الكون وفيما بعده وفى الانسان فردا وجماعة ، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الاسلام من مبادئ ووصايا ، لأنها جماعة اسلامية ... وهذا الفريق الآخر هو بعض العلماء الأوربيين ^(١) — فى الغالب من غير المستشرقين ، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الانسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات انسانية ، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات .

(١) من هؤلاء المؤرخ الالماني للثقافة العقلية فيلهلم ديلثاي Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كتابه : Einleitung in die Geisteswissenschaft ج ١ ص ٢٩٢ - ٢٩٤ طبع برلين سنة ١٩٢٣) أن : « الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ، وهم بلا شك قد هبوا الامر بتقديمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث ؛ فتوسموا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيميائية ، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كأداة للتقدير الكمى (فى المساحة) ، اذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كمقابلة أى جنس آخر ، وأنها قد أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات ، وأنه كان لهذا الانتاج أثر فى تطور العقلية الغربية .

وهناك أيضا بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف ، فإنه فى كتابه : (الاسلام طبع سنة ١٩٢٢ ص ٥١) يتحدث عن الفلسفة الاسلامية بما يأتى :

« وراينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربى وعلى المسلمين جميعا هو فى طريقة تفكيره ، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية . ونلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الاسلامية وإن كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية ، لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الاغريقية ، إذ العرب وإن احترموا الاغريق دائما كأساتذة لهم ، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة » .

والمسلمون بناء على رأى الأول : يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسمه الاغريق فحسب ، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها .

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الانسانية . وأن يكون تفكيرهم استمرارا — لا تقليدا — لتفكير من سبقهم من مفكرى الاغريق وغيرهم ... بناء على رأى هذا الفريق الثانى .

ومجمل القول أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الاسلامية :

• أحدهما : يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل العربى بالانتاج العقلى ، ويرى لذلك أن ما ينسب اليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الاغريق ، تناولها العرب بالشرح والترديد .

• والاتجاه الآخر : يرجع الى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له انتاج عقلى يتسم بالابتكار فى بعض الأحيان ، ان لم تحل دون انتاجه أو ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتباره عقلا انسانيا . وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الاسلامية عبارة عن فكر الاغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون ، بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكل العقلية ، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الاغريق ، أو فى غيرها من التى تسبب اليه .

وربما كان لأصحاب رأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر : فالثقافة غير الاسلامية — وبخاصة الثقافة الاغريقية — التى دخلت الجماعة الاسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حيناً ،

أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد .. كانت ضخمة من جهة ،
والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية ، والنقاش فيها
من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الاسلامى
المنتج (الى آخر القرن السابع الهجرى تقريبا) من جهة ثالثة ...
كل هذه المظاهر ، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين ^(١) قبل
اختلاطهم بغيرهم ، حمل أصحاب هذا رأى على أن يصفوا عمل
الفكر الاسلامى بأنه لم يخرج عن النطاق الذى رسمه الاغريق ، ولا عن
الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى ، وأن ما تناوله
تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هى مسائل الفكر
الاغريقى ، وما ذكره لها من حلول هى أيضا حلوله التى نقلت لهذه
المسائل عن الاغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين .

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم ..
ان اختلفوا ، يرجع اختلافهم فيما بينهم الى عرض هذا وتصويره
فقط .

(١) اذ « المعرفة » التى كانت لديهم فى عصرهم الجاملى : لم تقم على مشكلة من مشاكل
العالم وتحليلها ، ولم تتضمن شرحا منظما لماهية حقيقية من الحقائق فيه ؛ بل كان قوامها
التجارب البدائية . ومثل هذه المعارف لا تأخذ صيغة « العلم » .

وفى عصر صدر الاسلام : كان القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم يمثلان
ما كان لديهم من معرفة ، وهى معرفة « دينية » أو معرفة « وحيية » ، ومثل هذه المعرفة
وان حكم عليها بالصحة من الخطأ الا انها لا توصف « بالعلمية » . اذ العلم يطلق
على ضرب من معرفة الانسان ، كونها بمقاييسه المعتبرة لديه من منطق أو تجربة ، وبلغت
فى الدقة عنده مبلغ اليقين الجازم .

وما كان للعرب الى أن اختلفوا بغيرهم من أرباب الثقافات الأجنبية لا يخرج عن
« الأدب » بنوعيه ، وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها
التقاليد .

فبينما نرى « ماكس هورتن » الألماني و « رينان » الفرنسي :
يبالغان في هذا الحكم فيسلبان العقلية الاسلامية المتفلسفة كل أثر
عدا الترديد والتقليد ، نرى « جولدزيهر » المجري و « دي بور »
الهولندي و « كارا — دي — فو » : الفرنسي يخفقون من هذا الغلو ؛
اذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التي
تصور لهم استقلال العقلية الاسلامية المتفلسفة .

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانبا وأدركنا النظر فيما كتبه المسلمون
أنفسهم عن تراثهم الثقافي العقلي ، وجدنا بعضا منهم — مثل البيروني
وابن حزم والشهرستاني — يعلن حكمه بتأثر الفرق الاسلامية في
أصول مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير
الاسلامية ، وبما نقل معها من تعليقات عقلية أو شروح مذهبية . وقد
يجاريهم في هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين
يعرضون التراث العقلي الاسلامي .

موقف مؤرخ الثقافة من الرأيين :

ومؤرخ الثقافة في عرضه للحياة العقلية الانسانية في أية جماعة ،
بالرغم من مطالعته لرأيين متضارين في وصفها ، يجب أن يقف من
كليهما موقف الناقد المحايد والعارض لتيارات هذه الحياة واتجاهاتها
كما هي ، دون أن يصنع من نفسه تحويرا في مجراها ، حتى يتبين له
في نهاية الشوط قيمة كل من الرأيين .

وقد كان ذلك منهج بعض القدامى من المؤلفين المسلمين — على
الأقل وعدا به — أمثال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني اذ يقول
في المقدمة الثانية لكتابه « الملل والنحل » : « وشرطى على نفسى أن أورد

مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم ، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله ، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل ... وبالله التوفيق » (١) .

وعلا بهذا الموقف ، نعرض للتفكير الاسلامي في أطواره المختلفة حسبما أسعفتنا مصادره لنعرف :

• أحقا تأثر التفكير الاسلامي : في الطبيعة وفيما بعدها ، بالفكر الاغريقي على نحو أن هذا الفكر اقترح عليه المسائل كما وضع له حلولها ... كما يقول بعض المستشرقين ؟؟

أحقا تأثرت بعض الفرق الاسلامية ، في نشأتها وفيما كان لها من آراء ، ببعض الديانات الشرقية ... كما يقول بعض المؤرخين المسلمين ؟؟

• أم أن التأثير — ان قيل بتأثر في الجملة — كان في بعض ضروب التوجيه ، وفي نوع أو أكثر من أنواع المعالجة ، دون المشاكل ذاتها ودون بقية ضروب التوجيه والمعالجة ؟ لأن المشاكل نفسها كانت للمسلمين كجماعة انسانية — اذ هي من املاء الواقع ، وواقع أية جماعة انسانية في جملته مشابه لواقع جماعة أخرى ... وكذا بقية ضروب التوجيه والمعالجة كانت للعقل الاسلامي خالصة ، كما يقول أصحاب التقدير الذاتي لتفكير المسلمين ؟

والوقوف على قيم مثل هذه الأحكام في حيدة ، هو المهمة الأولى لتاريخ التفكير البشري أو لتاريخ الفلسفة . وبهذا الجياد يستمر العقل الانساني منتجا ... وانحرافه عنه زج به في دائرة التقليد ، وذلك عندما

يقع تحت تأثير العادة أو الشيوع أو غير ذلك من عوامل التأثير .
ولما كان التفكير الاسلامى متعدد الجوانب ، نرى لسهولة الوصول
الى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى
نظر المعالجين للتراث العقلى الاسلامى من أجنب ومسلمين ، أن نعرض
جانبا بعد آخر منه على حسب وقوعه الزمنى ... وجوانبه متعددة :

- ♦ فمنه جانب الهى : يتناول الله وصفاته وعلاقته بالعالم
- ♦ وجانب أخلاقى : يتناول الانسان وسلوكه وغاياته فى الحياة
- ♦ وآخر طبيعى : يتناول العالم المشاهد وتطوره
- ♦ وهناك جانب آخر رياضى : يتناول الحساب والجبر والهندسة ...
الخ .

ولكل جانب من هذه الجوانب .. عوامل أثرت فى نموه وتطوره ،
وعلماء عرفوا بالتوفر على الاشتغال به . وقد تكون العوامل التى
أثرت فى جانب من هذه الجوانب غير العوامل التى أثرت فى جانب
آخر منها ، وان كانت تنتهى جميعها الى مصدر عام واحد .

فان قيل مثلا : ان المسيحية أثرت فى التفكير الاسلامى .. فقد
يكون هذا القول صحيحا فى جملته . ولكن ما أثر من هذا المصدر
فى الجانب الالهى لتفكير المسلمين ، أو تفلسفهم فى الالهيات ، غير
العامل الذى أثر منه فى الجانب الأخلاقى من هذا التفكير . فشرحها —
أو ما سنسميه مسيحية مفلسفة ، أو فلسفة المسيحية ، أو علم الكلام
عند المسيحيين — هو مظنة التأثير فى الجانب الالهى . بينما أصلها —
أو ما سنسميه بالمسيحية النصية ، أو المسيحية قبل الشرح والتفلسف —
هو مظنة التأثير فى الجانب الأخلاقى من التفكير الاسلامى ، ان ادعينا

أن التفكير الاسلامى تأثر بالمسيحية على وجه العموم .. وهكذا ...
• والوقوف على مدى العمل العقلى للمسلمين وقيمته وما فيه
من استقلال أو تبعية .. هو حقا هدفنا الرئيسى من عرض التفكير
الاسلامى فى تطوره على هذا النحو .

• وهناك وراءه هدف آخر .. يتعلق بكتب المسلمين فى العقيدة
التي وضعت للدفاع عن عقيدتهم منذ القرن السادس الهجرى .
وهى تلك التي اشتبكت فيها مناهج الفلاسفة وآراءهم بمناهج
الكلاميين السلفيين وآرائهم . فلا يسهل فهمها الا بمعرفة العناصر التي
فيها ، وهى عناصر اسلامية وغير اسلامية . وأصول العناصر الدخيلة
غير الاسلامية ، تتوقف معرفتها على متابعة العرض لتفكير المسلمين
على النحو الذى أشرنا اليه .

• وهناك هدف ثالث ... يجرنا اليه السير نحو الهدف الرئيسى :
وهو أن الدفاع عن العقيدة الاسلامية قد لا يجدى فى عصرنا الحاضر
الا بمعرفة قيمة ما أنتجت العقلىة الاسلامية فى الجانب الالهى —
ان كان لها اتاج ، وكذا بمعرفة قيمة ما نقل عن الثقافات الأخرى .
ولا شك أن الوقوف على قيمة حكم المستشرقين وحكم المسلمين
المعالجين للتراث الاسلامى العقلى ، على عمل العقل الاسلامى فى هذا
التراث ، وهو الهدف الأول لعرضنا هذا كما ذكرنا ، يتضمن كذلك
الوقوف على قيم العناصر العقلية سواء أكانت اسلامية أم غير اسلامية .
وفى بيان قيمتها يتضح ضعفها أو قوتها فى ذاتها .

فتاريخ التفكير الاسلامى — كعلم مهمته العرض المحايد — قد
يكون أسلوب العصر فى الدفاع عن العقيدة الاسلامية كذلك . وسيوضح

أن صنعة الانسان العقلية — للمسلمين أم لغيرهم — مهما بلغت من الدقة والاتقان ، تقصر عن أن تزيد في قيمة الاسلام وعن أن تنمى الاعتقاد به ، فضلا عن أن تنشئه .

وبهذا العرض .. سنحصل إذن على غاية عامة انسانية لها صلة بالتفكير الانسانى فى الجملة : وهى الوقوف على قيمته فى حقبة معينة من الزمن لدى جماعة معينة .. وكذا على غاية أخرى خاصة : لها صلة بكتب العقيدة الاسلامية وبالدفاع عنها فى عصرنا الحاضر .

* * *

وسنقدم هنا فى العرض ، الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، على الجوانب الأخرى منه ... لأمرين :

• أن هذا الجانب كان المسيطر بوجه عام على تفلسف القدامى وعلماء القرون الوسطى .

• أن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب ... إذ الاله وصفاته ، وهو موضوع هذا الجانب ، على نحو ما ورد به الاسلام ، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة انسانية معينة ، تميزت بأنها اسلامية ، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة . فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها . وأية ناحية من نواحي الجماعة الانسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها ، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها .

الجانب الالهى من التفكير الاسلامى :

الفلسفة الاسلامية الالهية ، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ، ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم . وتتميز عن الضروب الأخرى

بموضوعها فقط ، فهي تشمل كل تفكير اسلامى فى الله ، سواء فى تحديد ذاته وصفاته ، أو فى شرح علاقته بالكون — وبالأخص بالإنسان فيه . والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء ، كابى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالاشعري وامام الحرمين والغزالي من الأشاعرة : فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الالهى فى حدود ما ورد به الإسلام ، مع مظنة تأثيره بآراء الاغريق . لكن درجة التأثير بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الاغريقى متفاوتة ... فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثير عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين — معتزلة وأشاعرة على وجه العموم ، والأشاعرة أقل فى التأثير من المعتزلة . ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأى الحكماء ورأى الأشاعرة متقابلين ، ويجعلون رأى المعتزلة وسطا بين الرأيين .

ويجدر بباحث الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، أن يتناول العوامل التى كوته أو أثرت فى تطوره فى مرحلتين ... لأن تلك العوامل لم تكن واحدة فى كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك فى اختلاف طابعه ومظاهره . وبذا كان لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل منهما عوامل ساعدت على ما حصل فيها من تفكير على نحو خاص به .

فيجدر إذن بباحث هذا الجانب أن يفرض له فيما يسمى :

مرحلة ما قبل الاختلاط والنقل والترجمة ..

ومرحلة ما بعد الاختلاط والنقل والترجمة

• وفى المرحلة الأولى : يتناول المؤرخ عرض التفكير الالهى

للمسلمين فى حقبة يكاد يكون فيها هذا التفكير عربيا دار فى نطاق

العقيدة الاسلامية وحول مبادئها . وفي الواقع هو يتناول فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، الى أن اشتد اختلاط المسلمين بالعناصر الأخرى غير الاسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ... الى ذلك الوقت الذى حل فيه اعتبار هذه العناصر الأجنبية في نفوس المسلمين ، ووقعت منها موقع التقدير حتى قويت لديهم الرغبة في الاستعانة بها ... وبتعبير المؤرخ السياسى : من عصر الخلفاء الراشدين الى أواخر عصر بنى أمية .

ويصح للمتحدث عن تأريخ فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية الاسلامية ، أن يسمى هذه المرحلة : مرحلة العزلة في تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى . كما يصح أن يسمى عرض التفكير فيها : بتاريخ نشأة علم أصول الدين أو علم الكلام .

• وفي المرحلة الثانية : يتناول الباحث عرض تطور هذا الجانب الالهى من جوانب تفكير المسلمين منذ اختلاط المسلمين بغيرهم وتأثرهم بهم الى الوقت الحاضر . وسيضطر أن يؤرخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية في هذه المرحلة ، حتى يستطيع تحديد مصدر التأثير ومداه على عمل المسلمين العقلى ان كان هناك تأثير ؛ كما يؤرخ لاستمرار التفكير الاسلامى السابق في المرحلة الأولى .

والتأريخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية ، يتطلب بالتالى تعيين مصادرها ومشاكلها التى يظن أن لها صلة بالتفكير الالهى للمسلمين ، كما يتطلب تحديد الطريق التى مرت بها الى المسلمين . وعرض استمرار التفكير الاسلامى السابق ، فوق أنه يتناول مدى تأثره — ان ادعينا تأثره — بآراء المدارس الأجنبية الاغريقية المنقولة

وشرحها وشروح العقائد الشرقية ، يتناول كذلك موقف العقل الاسلامى من هذه الآراء والشروح فى الأزمنة المتتابعة منذ الاختلاط الى الوقت الحاضر .

وبعبارة أخرى يعرض مؤرخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى فى المرحلة الثانية :

١ — للآراء الاغريقية التى نقلت الى اللغة العربية واشتغل بها علماء المسلمين فى الشرق والغرب الاسلاميين : وذلك اما بيسط المشاكل الفلسفية وتحديد عمل كل فيلسوف وموقفه تجاهها ايجابا أو سلبا ، أو بالتأريخ للشخصيات الفلسفية الاسلامية وآرائها بالنسبة لكل مشكلة منها . والمنهج الأول منهج موضوعى : يراعى فيه تركيز الآراء المختلفة للفلاسفة حول موضوع معين ، والمنهج الثانى تطورى تاريخى : يدخل فيه اعتبار الزمن الذى مر على المشكلة الفلسفية ، وان تركز فيه بحث المؤرخ حول الشخصية الفلسفية .

٢ — كما يعرض لتطور علم العقيدة أو علم الكلام ، وموقف المدارس الكلامية المختلفة من هذا الدخيل الاغريقى وغير الاغريقى الطارئ على التفكير الاسلامى فى مرحلته الأولى .

وسنرى أن الحديث عن التفكير الاسلامى الالهى فى مرحلته الثانية يتطلب تقسيمها الى فترات ...

وتحديد هذه الفترات يرجع الى الحوادث السياسية والاجتماعية أو الثقافية التى كان لها أثر فى تغيير مجرى التفكير الالهى أثناء هذه المرحلة كلها .

وهذه الفترات هى :

(١) — فترة النقل والترجمة والجمع والشرح ، أو فترة التوفيق

بين آراء الاغريق كما وردت وبين آراء الدين في العقيدة ... » ويمثلها الكندي ، الفارابي ، اخوان الصفا ، ابن سينا .

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الاغريق تارة ، والعمل على التوفيق والاستعانة بها في تأييد العقيدة تارة أخرى .. » ويمثلها الغزالي .

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الاغريقية في غرب الامبراطورية الاسلامية ، وفي الوقت نفسه هدم الاستعانة بها في تأييد العقيدة ، والتوفيق بينها وبين الدين على نمط آخر ... » ويمثلها ابن رشد .

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الاغريقية وشروح العقلين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، والميل الى تضيق نطاق العقل في فهم العقيدة ... » ويمثلها الايجي ، الطوسي ، سعد الدين التفتازاني .

(هـ) فترة نقد الجدل العقلي حول العقيدة ، وبالتالي نقد المذاهب الفلسفية والكلامية في تأييد العقيدة ... » ويمثلها ابن تيمية وابن القيم .

(و) متابعة النقد للجدل العقلي حول العقيدة ، واتباع مذهب معين في فهمها ... » ويمثلها محمد عبده في رسالة التوحيد ، وتلميذه رشيد رشيد رضا في مجلة المنار .

واذن يتناول العرض التاريخي للجانب الالهي من التفكير الاسلامي في مرحلتيه ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوقت الحاضر :

♦ تاريخ نشأة علم الكلام ، أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيقى
في الاسلام

♦ تاريخ شروح الديانات الشرقية (اليهودية والمسيحية ..) ،
التي كان لها أثر في آراء بعض الفرق الكلامية الاسلامية

♦ تاريخ الآراء الاغريقية الالهية في البيئة الاسلامية ، وموقف
العقلية الاسلامية الفلسفية منها ، وهي مواقف مختلفة تتمثل على
الخصوص في مواقف الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة .

الكتاب الأول



- ♦ يعرف الفلسفة الاسلامية ، ويتحدث عن أطوار الفكر الاسلامى الالهى .
- ♦ كما يتحدث عن علم الكلام الدينى لدى اليهود والمسيحيين ، ومدى تأثيره على التفكير الالهى عند المسلمين .
- ♦ ويذكر طابع الفلسفة الاغريقية ، ويعرض لمدرسة ((الافلاطونية الحديثة)) ومدرسة الاسكندرية الفلسفية .
- ♦ ويشرح طريق وقوف المسلمين على هذا الفكر الاغريقى .

تَارِيخُ الْجَانِبِ الْإِلَهِيِّ مِنَ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

المرحلة الأولى

مرحلة العزلة

أو مرحلة ما قبل الاختلاط

ولا يقصد بمرحلة العزلة، (١) سوى المرحلة التي كان التفكير الإسلامى الإلهى فيها عربيا خالصا ، لم يشتبك مع تفكير آخر عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، أو طريق مدارس الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها . وعرض هذه المرحلة ، عرض للتفكير الإلهى : من بداية حكم الخلفاء الراشدين الى آخر القرن الأول الهجرى تقريبا ، وبعبارة أخرى : من أيام حكومة المدينة الى ما قبل أواخر حكومة دمشق ، ويشمل مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب . ولا نستطيع تحديدها بالدقة ، لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى .

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

- الموضوع الذى تركز حوله تفكير المسلمين .
- عوامل هذا التفكير .

(١) من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الإسلامية : جولدزيهر فى كتابه : « تطور العقيدة » - ابن خلدون فى « مقدمته » والشهرستانى فى كتابه ، « الملل والنحل » - أحمد أمين فى ، « ضحى الإسلام » .

- ♦ محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء التي دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب .
- ♦ صبغته وطابعه العام .
- موضوع التفكير :

أما موضوع التفكير في هذه المرحلة ، وكذا في التي تليها ، فليس من العجيب أن يكون : « الله » جل جلاله اذ « الله » باعتبارات مختلفة ، سواء باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بالمخلوقات كخالق ، وكذا باعتبار علاقته بالإنسان أو علاقة الإنسان به ؛ كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها وصورها القرآن الكريم ...

♦ فقد وصفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته : بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحى والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقي ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق ... وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيا بنفسه ، أبديا ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شئ ، وأنه الحق وحده .

♦ وباعتبار صلته بمخلوقاته : تحدث عنه بأنه الخالق ، وبأنه المبدئ والمعيد والبارئ والمصور ، والمحيى والمميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، ومالك الملك ، والولى والمقتدر ، والجبار ... الى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر الحاكم الملك ، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود .

♦ وباعتبار علاقته بالانسان : وصفه بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) ، والصبور ، والرؤوف والودود ، والرقيب ، والحسيب والشهيد .

♦ وباعتبار علاقة الانسان به : نعته بأن المهيمن والهادى والوكيل ، والولى والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطى والمغنى ييسط الرزق لمن يشاء وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج . فالعبد محتاج الى عفوهِ وتديبرهِ ، والله هو الرقيب والحسيب عليه ، المهيمن على العباد جميعا ، يعينهم ويهديهم . فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه .

والله اذن هو الفاعل لكل شئ فى الوجود ، وارادته هى سبب ما فى الوجود كله ... يضل من يشاء ويهدى من يشاء .

والانسان المؤمن ، لا يستطيع ازاء ذلك غير أن يرجو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وكانوا فى الآخرة من الخاسرين .

هذا الاعتقاد فى « الله » جل جلاله على هذا النحو ، كان واضحا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار . وكانوا يبشرون به ويدفعون عنه ، واذا تليت عليهم آى الذكر الحكيم قالوا : آمنا به ، ويدفعون عنه ، كل من عند ربنا ... لم يلجأوا الى تفتيش عن التشابه فيه ، ولم تكن بهم حاجة الى تأويله . كان ذلك عنوان الجماعة الاسلامية ومظهر ايمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقا .

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ، ابتدأت الجماعة الاسلامية تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها . وابتدأت أفرادها تختلف كذلك

فى فهمها وشرحها . وكان شرحها أول الأمر يتناول تحديد علاقة الله بالإنسان ، وعلاقة الإنسان بالله .

♦ وهنا ابتداء المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ وما هو الإيمان ؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟

♦ وكما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الإنسان .. وعن ارادة الله التى هى فوق كل شىء .

فجدت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشاكل ، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا ، وربما لم تجد حلا لأن مجمعا عليه من المسلمين .

وكلما تأخر الزمن بهم ، واشتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى ... كلما تعددت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم ، وكلما ضموا اليها جديدا من مشاكل أو جديدا من آراء ، وكلما زاد تشقق الأمة — من أجل التماس الحلول لها — الى شيع وأحزاب .

عوامل التفكير :

ولو أردنا أن نقف على عوامل التفكير فى العقيدة ، وبالأحرى عوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة ، وجدناها فى :

(١) التغير والتبدل لحال الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول

عنه على حالها فى عهده عليه السلام . وهذا التغير يجب أن تتلمس علله فى الخلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الإسلامية أولا وبالذات ، لأن التفكير الذى نحدد عوامله ، معناه كما سترى محاوله جذب نصوص العقيدة الى رأى أو آراء معينة ، حددتها بواعث أخرى — غير العقيدة ذاتها — من سياسية واجتماعية وغيرها وسيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين .

والخلاف الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد وحدتها هو أحد هذه البواغث الأخرى ، وهو أهمها كذلك . اذ كل خلاف داخل جماعة مصيره أن يجر المختلفين حتما الى محاولة كل فريق تصويب رأيه . وقد كان يجوز أن تتلمس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعا حاجة الى الاسلام ، ولو لم يكن عندهم حرص على الاتساق اليه وعلى اظهار التقرب منه . وهم — كافة — كانوا فى حاجة الى الاسلام والى احتضانه ، سواء فى تمكين سلطانهم أو فى جاههم أو فى قيمهم على العموم .

فالصلة وثيقة بين خلاف فى الجماعة المعتقدة ومحاولة من المختلفين فى تفهم العقيدة . وبالأحرى اذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ، ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم .

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول الى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثر فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة ، وان لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحا ...

وهذه الخلافات ، وان أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به ، لأن وضع حد للحوادث ، وقصر آثارها على بعض نواحي الحياة دون بعض ليس سهلا . والأوصاف التى تعطى لها من أنها السياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا ، هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من قصد تحدد آثارها .

ويقول الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » (١) :

♦ بعد وفاة الرسول ... أراد أهل مكة من المهاجرين رده الى مكة ، لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه ، وموطىء قدمه ، وموطن أهله وموقع رحله . وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته . وأرادت جماعة نقله الى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجهم الى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

♦ واختلف المهاجرون مع الأنصار في الامامة : فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادَةَ الأنصارى ، فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ... وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده الى أبى بكر لمبايعته ؛ وبايعه الناس . وقال : ألا ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما أحق بأن يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » . ولما عاد أبو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية .

♦ وفي خلافة أبى بكر اختلف المسلمون في قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا تقاتلهم قتال الكفرة ؛ وقال قوم تقاتلهم ؛ حتى قال أبو بكر : لو منعوني عقالا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه ؛ ومضى بنفسه الى

قتالهم ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهد عمر في أيام خلافته الى رد السبايا والأموال اليهم ، واطلاق المحبوسين منهم .

♦ وفي وقت وفاة أبي بكر نص أبو بكر على الخليفة لعمر ، فقال بعض الناس : قد وليت علينا فظا غليظا . وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر : لو سألتني ربي يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

♦ وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون في أمر الشورى : واستقر رأيهم على بيععة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه فجاروا ، فجبر عليه ... ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث محالة على بنى أمية ^(١) :

(١) يوضح بعض المؤرخين التمهيد لمجئ عثمان والضغط عليه فيما يلي :
« كانت المدينة من أواخر مدة النبى ممنوعة على الكفار والمشركين ومن ظهر نفاقهم من المنافقين . وخشى المنافقون المختفون والمتظاهرون بالاسلام أن يقدموا على اغتيال عمر فينفضح أمرهم ، لذلك اتفقوا مع المشركين من بنى أمية وغيرهم والذين طردهم الرسول من المدينة ، وحرم عليهم السكنى فيها أن يستعدوا لاحتلال المدينة في الوقت الذى يتم فيه اغتيال عمر . واثاروا التذمر في المدينة من عدم وجود نجار دقيق وحداد ماهر ، حتى اذا بلغ التذمر مسامع عمر ، واستشار في الأمر من يجالس المغيرة ابن شعبة عليه أن يستقدم غلاما ماهرا في النجارة والحداة ، وقال الآخرون أن ليس في ذلك مانع ما داموا سيتقاضون منه الجزية ، وبعد تردد رضى عمر . فاستحضر المغيرة غلاما له : هو أبو لؤلؤة الجوسى الفارسى ، ولكى يبعد الشبهة عن نفسه وعن المتآمرين معه اثاروا الغلام على ما يتقاضونه منه من جزية وطلبوا اليه أن يطلب الاحتكام الى عمر . فاحتكم اليه فحكم عمر على الغلام ، وتظاهر الغلام بالغضب وتوعد عمر بالقتل ، واتخذ الموضوع في الشكل خلافا بين عمر والغلام لا دخل للمغيرة فيه ، وهكذا أنزلوا ستارا على اشتراكهم في مؤامرة اغتيال عمر . ثم جاء كعب الاحبار لعمر وقال له : « انه قد عرف من التوراة أن اجله قد انتهى » ! فعجب عمر وتساءل : أتى التوراة ذكر لعمر ؟ فرد كعب عليه وقال : « لا . ولكن فيها صفتك واجلك » . وكان جل ما يومى اليه كعب هو بث الرعب في قلب =

منها : رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد أن طرده النبي عليه السلام — وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع الى أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أيام خلافتهما فما أجاباه الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا .. ومنها فقيه أبا ذر الى الربرة .. وتزويجه مروان بن الحكم بنته ... وتسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتى ألف دينار ... ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد أن أهدر النبي عليه السلام دمه ، وتوليته مصر ... ومنها توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ... الى غير ذلك مما تقموا عليه (١) ...

= عمر ، وقطع الأمل عنده من النجاة حتى يرتبك عند محاولة الاعتداء عليه فيتم ما يريدون ! واعتدى أبو لؤلؤة على عمر . ومات عمر

ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس ، وساعدوا على إقامة عثمان ليكون سلما يرتقى بمساعدته بنو أمية الى منصة الحكم . وظهر في المدينة في نفس اليوم كافة المشركين والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم وحرم عليهم سكنى المدينة ، فقد كانوا على ميعة . فما أن تولى عثمان الخلافة ، حتى اجتمع بنو أمية في داره وقام فيهم أبو سفيان صخر بن حرب فقال : أفيمك أحد من غيركم ؟ — وذلك ليطمئن على عدم اذاعة ما يقول ، قالو : لا . قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان مازلت أرجوها لكم ولتصيرن الى صبيانكم !! وبهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التى على أهلها أن يتبعوها والتى عمل وعملوا لها حتى صارت اليهم ، وطلب منهم أن يعملوا على الاحتفاظ بها لهم ... ووصل هذا الى سمع عثمان ، واستنكره وعارض أبا سفيان — وذلك لقرب عهد بهما يبيت القوم ويدبرون ، فنهروا أبو سفيان وزجره فسكت .

= ولم ينفذ هذا الاجتماع الا وقد عينت بنو أمية مروان بن الحكم سكرتيرا لعثمان ، أما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين أباح النبي عليه الصلاة والسلام دمهم لفجره وكفره ، والذي ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر . ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية ، وعينهم عثمان واحدا اثر الآخر ... نتيجة لما قرره مجلس العائلة « ١ . هـ .

(١) الشهرستانى : ج ١ ، ص ٢٧ — ٢٨ .

ومنذ قتله ، ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد

♦ وفى زمن على وبعد الاتفاق على البيعة له : كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرت الى حروب داخلية ... من أبرزها واقعة الجمل .

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذى وقع فى الجماعة الاسلامية ... وهو جدير بأن يخلق أحزابا وينشئ طوائف مستقلة ، داخل الأمة التى كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحا طويلا . والخلاف وان ابتدأ فى نطاق ضيق ، لكنه أخذ فى الاتساع على مر الزمن . ومظاهره وان تغايرت تكاد ترجع الى أمر واحد ، هو : فتور التحمس للعقيدة عن الدرجة التى كان عليها ^(١) ، وبالتالى تزايد ميل المسلمين الى السيادة والسلطان ، اذ كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن ايام الدعوة ، كلما لمسنا ضعفا فى حرارة الايمان بالعقيدة ، وميلا شديدا الى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله .

نعم كان هناك ، وبالأخص فى العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم كان نزاعهم اخلاصا محضا للعقيدة ... ومع ذلك سنجد

(١) والرسول عليه الصلاة والسلام - نقلا عن قتيبة - عندما قال : « خير اقرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم . ثم يحى قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » - انما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما ؛ اذ يكون ايمانهم بها أول الامر قويا ، ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها .

الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف؛ كما ترى كل فريق منهم يجد في أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحققة للعقيدة الصحيحة ، اذ قد سبق أن ذكرنا أن الجماعة اذا انقسمت الى شيعة لأمر ما حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ! وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر ، وأنها وحدها الوفية بمطالبه ، والا كتبت بيدها الفناء لنفسها ؛ لأن الاعتراف من فريق من الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كاف في افنائه كمنتسب لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف !

ومثل هذه المحاولة تتصور في أن يحاول كل فريق أن يجذب مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا القرآن والحديث ، الى رأيه الخاص وينزله عليه (١) ، كما يلتبس منه العون الى أقصى حدود الاستعانة (٢) .

(١) فقد ارتأى أحمد بن حنبل ، من أصحاب النظام المعتزلى ، رأى النصارى فى المسيح فى إعطائه حكما من أحكام الألوهية ، وحمل لذلك بعض آي القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على رايه .

وحكى عنه الشهرستانى - ج ١ ص ٨٩ (اخراج بدران) - فى ذلك انه يقول :

« المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) ! وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : (أو يأتى ربك) ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : (ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن) ، ويقول : (يضع الجبار قدمه فى النار) . كما حمل قوله عليه السلام : (انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) على رؤية العقل الاول الذى هو اول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى تفيض منه الصور على الموجودات ، وإياه عنى النبى عليه السلام بقوله : (أول ما خلق الله تعالى « العقل » فقال له : اقبل ... فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونها كمثل القمر ليلة البدر) . فأما واهب « العقل » فلا يرى البتة - ص ٩٢ ج ١ الملل (بدران) .

(٢) يقول الشهرستانى ، « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف ينظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقناعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارئ تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق ... وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » .

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هذه المحاولات ، لكان التعسف أمرا لازما لكل محاولة من هذا النوع^(١) ! ولو لم يكن في بعض عباراته من الاحتمال ما يغذى تخريجه على وجهين فأكثر ، لكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخرّيج !! ومثل هذا الاحتمال ليس خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ، لكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها ، و « الحقيقة » و « المجاز » ليسا الا عنوانين لهذه الطبيعة ، وهما ضربان من ضروب الاحتمال !

(ب) فالقرآن وكذا الحديث^(٢) ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف الى الخلافات السياسية السابقة في ايجاد التحزب في الرأى والتفرق في فهم العقيدة . وبالتالي في ايجاد تفكير الهى في هذه المرحلة التى تؤرخ لها باسم مرحلة العزلة في التفكير ... ولكنه ليس بسبب رئيسى ؛ اذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه في الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا في خلق فرق داخل الجماعة الاسلامية ، لكل فرقة رأياها الخاص في

(١) ومن المحاولات التى لازمها التعسف ، محاولة المتصوفة في جذب نصوص القرآن الى فكرهم الصوفية . ويقول في ذلك جولد زيهير (فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية في تفسير القرآن ص ١٨٠ : « وليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا في القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم في الدين وفي العالم ، لانه من الصعب تصور فكر دينية يضاد بعضها وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى ! فهناك في الاسلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا في المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله في العالم ... » .

(٢) يقول ابن خلدون في « مقدمته » ص ٤٣٨ : « ... الا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد ، أكثر مثارها من الآى المتشابهة . فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل . فحدث بذلك علم الكلام » .

العقيدة على النحو الذى سنجدّه فى هذه المرحلة .

ومما نجدّه فى آيه من التعارض الظاهرى أو من الاحتمال فى الدلالة:

♦ تلك الآى التى يعطى ظاهرها اختيار الانسان فى تصرفاته وأفعاله

ويشعر بمسئوليته الخاصة فى هذه التصرفات والأفعال .. من مثل قوله تعالى
فى سورة طه : « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » ،
وقوله فى سورة البقرة : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو
التواب الرحيم » ، وقوله فى سورة البقرة أيضا : « وما كان الله ليضيع
إيمانكم ، ان الله بالناس لرءوف رحيم » .

والأخرى التى يدل ظاهرها على نسبة أفعال الانسان وتصرفاته الى
إرادة الله وقدرته ، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون » وقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » ،
وقوله : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » ، وقوله : « من يهد الله
فهو المهتد ، ومن يضل فأولئك هم الخاسرون » ، وقوله فى سورة
آل عمران : « قل اللهم مالك الملك ، تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك
ممن تشاء ، وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل
شئ قدير » .

♦ وكذا ما يتخذ ظاهرها حجة على التشبيه ... من مثل قوله فى

سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة » ، غلت أيديهم ولعنوا
بما قالوا ، بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء » ، وقوله فى سورة ص :
« قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ، أستكبرت أم كنت
من العالين » ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى بأعيننا جزاء لمن كان
كفر » ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدرُوا الله حق قدره ، والأرض

جميعا قبضته يوم القيامة » ، وقوله في سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » .

• أو ما يتخذ من ظاهرها أيضا دليلا على فكرة الفناء في الله وفكرة أن الله هو الكل ... من مثل قوله في سورة البقرة : « والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » وقوله : « كل شيء هالك الا وجهه » ، وقوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، وقوله : هو الحق

وغير ذلك من الآيات التي جعلها بعض الفرق أساسا لمذهب آخر ؛ كالآيات الدالة على عظمة الخالق — فقد اتخذها المنزهة أساسا « لمذهب التنزيه والمخالفة » القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى إثبات المخالفة في معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه في جواز الاتصاف بها .

• هذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ...
• بجانب الفتن التي حملت المسلمين على النظر في القرآن نظرة الملتبس لعون لرأيه الشخصي ، والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ..
هيات للمسلمين مثل هذا الملتبس ، وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساسا لتلك المعونة ...

فجوار العبارات التي تفهم في جانب الاختيار ، والأخرى التي قد تحمل على الجبر .. وجدت عبارات أخرى — كما سبق — اتخذت أساسا للتشبيه والتجسيم ، وأخرى أساسا لفكرة « وحدة الوجود » ،

ورابعة أساسا « للتنزية » ... فكان من الفرق الاسلامية : القدرية
والجبرية ، والمشبهة ، والمنزهة ، والمتصوفة ... (١)

فالنبي عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن
أو الحديث لذات الله تعالى ليخرج من هذا الوصف مذهباً أو مذاهب
في فهم العقيدة ، كما حاول بعده المسلمون — بعد أن تفرقوا وتحزبوا ،
مستندين الى عبارة أو عبارات وردت في القرآن أو الحديث يصح
ويحتمل أن يمال بها الى رأيهم الخاص ومذهبهم الشخصي . ولكنه عليه
السلام لم يثر مثلاً حول الآيات الظاهرة للاختيار والأخرى الظاهرة للجبر ،
مثل ما أثاره حولها فيما بعد بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية
والجبرية ؛ ولم ير صلى الله عليه وسلم كذلك بين النوعين من الآيات
تضاداً حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمي العقيدة أو المفسرين ؛ لأنه
كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه في وقته ، وكما كان يقتضيه الحال .
وكذلك عندما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « عينة » أو عن
« استوائه » على العرش أو عن « قبضته » ، لم يقصد الرسول الى تشبيه
أو تجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والإنسان في هذه
الصفات ، لأن الصفات في هذا الوضع أقرب الى التصوير والمجاز . ولم
يشأ الرسول أيضاً أن يتخذ من كلمة « وجه الله » في قوله تعالى :
« فأينما تولوا فثم وجه الله » مذهباً كالذى تميزت به المتصوفة اعتماداً

(١) أما تأثير الثقافات الأجنبية من دينية وفلسفية — ان ادعينا لها التأثير — في الفرق
الكلامية الاسلامية ، فغالبا كان في لفت نظر المسلمين الى معالجة هذا الوجود في مصدر
العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أو في نوع المعالجة والحل نفسه ، أو في صياغة أسلوب
البحث والنقاش .

على مثل هذه العبارة — وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » ، بل كان يدرك ما في هذه العبارة من معنى رائع يحمل في روعته قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل . وإذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقتة للمخلوقات في نواح متعددة ، أخصها بقاءه الدائم وفناء غيره في قوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » — لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على ارادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغرض من مثل هذا القول اقناع الناس بأحقيته وحده دون غيره في الوجود بالعبادة والربوبية .

لم يعمد عليه السلام الى التخريج اذن كما عمد المسلمون بعده ، ولم يشأ أن يبحث وينقب في آى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلأ قلبه بمعنى الايمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة ... « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

صدق الله العظيم ... تلك سنة الجماعة الانسانية ، لا تشرح عقيدة من العقائد ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة الا اذا خفت فى نفوس أفرادها حرارة الايمان بها ، وقربت ما فيها من مثل أعلى الى مستوى الانسان !

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم ، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة الانسانية ... هى دائما الفترة

الأولى للعقيدة ، فترة الايمان القوى الذى يؤخذ فيها الانسان بما اشتملت عليه من مبادئ ومثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ترو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها .
فموقف الجماعة الانسانية من عقيدة اعتقدها يتمثل دائما فى مظهرين متوالين :

♦ فى مظهر الايمان القوى

♦ ثم مظهر التفهم والتعقل

وكلما خفت حرارة الايمان فى القلوب ، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة فى الأذهان ... وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها^(١).

(١) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة الشرق الاسلامية) فى هذا المعنى : « ... فان المصدر الأول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرح به . واما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا » .

ويقول (كانت Kant) : « اضطرت أن أوقف المعرفة كى آخذ مكانا للايمان

Ich musste das Wissen aufheben, um zum 'Glauben platz zu bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة ما يلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشيء منها ابطالا ، ولا ضربوا لها امثالا ، ولم يدفعوا فى صدورهم وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالاجلال والتعظيم » .

ويقول المقرئى - فى تاريخ مسألة الصفات - (فى الجزء الرابع من « خطه ») : « ان القرآن الكريم قد تضمن أوصافا لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة - قرويههم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شيء يصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما اليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيا سأل =

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحياة الدينية من لحظة ظهور العقيدة في جماعة معتنقة لها ، كلما اتضح أمام عينه قوة إيمانها بها ، وتراعى له ذلك في الامتثال الفردي بكبت رغبات النفس ، وفي الامتثال الجمعي

= الرسول عن صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل ، وانما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام ...

• ثم جاء بعد عصر الصحابة - قبيل المائة من سنى الهجرة - جهم بن صفوان ببلاد المشرق ، ونفى أن يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشك في نفوس المسلمين واجتذب اليه أنصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته . فأكبر أهل الاسلام بدعته ، ورموا بالضلالة أصحابها وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم في الله وتولوا الرد على حججهم .

• وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال ، زمن الحسن بن الحسين البصري بعد المائتين من سنى الهجرة ، وكان يرمى الى نفي الصفات .

• فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابه أبو عبد الله السجستاني زعيم الطائفة الكرامية وعارض المعتزلة وإثبت الصفات حتى انتهى فيها الى التجسيم والتشبيه ... واشتد الجدل بين المذهبين ، حتى جاء عصر المأمون فوسع من رحاب هذا الجدل .

• حتى ظهر أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ، فسلك طريقا وسطا بين النفي والإثبات ، وأيد بالحجة مذهبه ، حتى اجتذب اليه أبا بكر الباقلاني وأبا إسحاق الشيرازي وأبا حامد الغزالي وأبا الفتح الشهرستاني وفخر الدين الرازي ، وغيرهم كثيرون . فانتشر مذهب بالعراق وانتقل منه الى الشام .

فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر للمذهب الأشعري وحمل كافة الناس على التزامه ، واستمر الحال على هذا طيلة أيام الأيوبيين ومواليهم الملوك من الأتراك .

واتفق أن سافر الى العراق عبد الله بن محمد بن تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالي مذهب الأشعري ، وعاد الى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس . حتى اذا مات خلفه عبد المؤمن بن علي القيسي ، وتلقب بأمر المؤمنين ، وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات ، وسماوا بالموحدين . واستباححت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الأشعري وطفى على سائر المذاهب الأخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفه ، اذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ماورد من الصفات .

• حتى انصرفت سبعة قرون للهجرة ، وظهر في دمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني ، وانتصر للمذهب السلف . وأخذ يهاجم الأشاعرة ولائى في هذا السبيل عنتا شديدا وخطوبا جساما » .

بالجهاد في سبيل الله . فروح التضحية بالمتع الشخصية ، وروح الاقدام في نشر الدعوة الدينية — هما مظهرًا قوة الايمان . وبعبارة أخرى : الزهد ، والاستشهاد في سبيل الحق — من لوازم الايمان القوى .

وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها ، كلما برزت له ضروب التفهم فيها والاتجاهات المتنوعة في تخريجها ، وكثرة تخريجها ليست الا عنوانا على ما أصاب الايمان بها من ضعف ووهن ...

« ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، لست منهم في شيء » ..
« منيبين اليه ، واتقوه ، وأقيموا الصلاة ، ولا تكونوا من المشركين .
من الذين فرقوا دينهم ، وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون » .
ومن السهل الآن أن نفهم اختلاف الايمان قوة وضعفا ، أو زيادة وتقصانا ، فهما زمنا في تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا — أى بالموازنة بين فرد وفرد . ومن السهل أن نفهم أن ايمان الجماعة بعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة الى هذه العقيدة ، أقوى من ايمانها بها بعد طروء التفهم والتخريج لها . ومن السهل كذلك أن نفهم أن ايمان فرد من الأفراد ، أقوى من ايمان فرد آخر — على معنى أن العاطفة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثاني .

ولكن من العسير أن نفهم تفاوت الايمان في الكمية ، لأن الأمر يدور تقريبا بين وجود ايمان أو عدم وجوده . ووجوده اذا سيطرت العاطفة الدينية ، وعدمه أو ضعفه على الأقل اذا سيطر التفهم والتخريج لنصوص العقيدة . والتضحية في سبيل الدعوة ، والزهد في عرض

الدنيا ومتاعها — مظهر للايمان القوى ^(١) . والتحلل من المسئولية ،
وادخال عنصر الشخصية فى الانقياد والتسليم — مظهران للتفهم
والتخريج أو للايمان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الايمان .
فبدء الحياة الدينية يقترب بقوة الايمان والزهد ، ووسطها يقترب
بالتفكير والتخريج للعقيدة ، ونهايتها بصور للايمان وأشكال بغير
حقيقة ...

ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له فى الجماعة المؤمنة به :
« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر » .. حتى لا يصل تدين الجماعة الى صور ، وينتهى ايمانها
الى عدم .

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

فى هذه المرحلة ، أو فى القرن الأول الهجرى ، نجد الخلاف الذى
حل بالجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وابتدأ
فى موضع دفنه ، واشتد أمره بالتدريج حتى أدى الى قتل عثمان ثم الى
الحروب الأهلية فى خلافة على — حمل المسلمين على اختلافهم فى رأى
حول الحوادث التى وقعت ، مما يتعلق بتكييفها وتقديرها ...

♦ نجد بعضا منهم — وهو قلة الى هذا الوقت — يبرر قتل عثمان،
وينظر الى قتلته كما ينظر الى المؤمنين الذين حاولوا تخلص العقيدة
واقاذاها ، بدعوى أن عثمان ارتكب خطأ فى حق الجماعة بتنصيبه أقاربه
أمر الولايات ، وتقريبه من أبعد وشرذ على عهد الرسول صلى الله عليه

(١) مصداق هذا : انه يروى عن سلمة بن الأكوع أنه قال : غزونا مع أبى بكر زمن

رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت — (نيل الاوطار) .

وسلم أو على عهد أبي بكر وعمر . فعثمان في نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

♦ بجانب هذا البعض الذي كون له رأيا دينيا خاصا به بعد نظره الى الحادثة نظرة خاصة ، نجد كثرة المسلمين في هذا الوقت — وهو وقت قتل عثمان — تعتقد برأى آخر في الحادثة ، على النقيض من الرأى السابق فيها ، لأنها تنظر للحادثة نفسها من زاوية أخرى ... فهي تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين ، فهو حاكم شرعى ، ثم قد كان له شرف العمل في خدمة الاسلام ونصرته ، فهو جندي أمين من جنوده الأوفياء . فقتله يعتبر اعتداءا منكرا لا على شخصية ممتازة فحسب ، بل على الجماعة كذلك ... فيجب معرفة أسبابه ، ثم معاقبة من ارتكبه . وهكذا تكون للمسلمين أولا وجهتا نظر في تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافهما في تقدير قتله ... فهو في نظر القلة كافر ، وقتلته أبرار ، بينما في نظر الكثرة مؤمن وقتلته كفار !!

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة أول حزب ديني اسلامي له رأيه الخاص ، كما سبق ، في تكييف هذا الحادث ...

وبنفس المقياس كان يكيف ماجد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى في تصرفات عثمان من الخطأ ما يبرر به كفره ، كان يرى أيضا في قتال على لعائشة وأنصارها ولمعاوية وأتباعه ، وفي قتال عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما لعلى وأنصاره من الخطأ ما يبرر به تكفير على وعائشة ومعاوية (١) .

(١) وهذا الحزب كان يسترسل في تكييف مثل هذه الحوادث ، الى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة « كفرملة » يخرج به عن الاسلام جملة ويكون مخلدا في النار ! ويستدل رجاله « بكفر ابليس » اذ قالوا : ما ارتكب الا كبيرة ، حيث امر بالسجود لادم فامتنع ، والا فهو عارف بوحدانية الله .

وهذا الحزب هو ما يعرف بجماعة الخوارج ، وسميت باسم الخوارج لخروجها على الامام المتفق عليه — هكذا يعلل الشهرستاني في كتابة الملل والنحل^(١) ، اذ يقول : « كل من خرج على الامام الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين » . وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه . فالذين سموا أولا به هم : الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكى التميمي ، وزيد بن حصين الطائي عندما خالفوا عليا فى رأيه فى حرب صفين . فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف — وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعرى بدل عبدالله بن عباس الذى أختير أولا ، خرجوا عليه وادعوا أنه حكم الرجال دون كتاب الله ، وقالوا تبريرا لانشقاقهم : على حكم الرجال ، لا حكم الا حكم الله تعالى . وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل^(٢) .

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيرا ما تكون التسمية — وبالأخص اذا كانت رمزا لمعنى خاص يعد تمييزا للمسمى — متأخرة عن وجود المسمى نفسه . فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام امامة على — لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقا على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله .

وتكليف هذه الجماعة لتصرفات على ، مع أنه المنصوص على امامته من سلفه ، دفع بأنصاره لأن يردوا تهمة امامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليه من أجل ذلك بالتفكير . وأضافوا الى

(١) ج ١ ص ١٣٢ .

(٢) قد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم .

دفاعهم عن امامهم رمى هذه الطائفة «بالخروج عن الجماعة الاسلامية» .
وبنوا ذلك على أن عليا استوفى شروط الامامة الصحيحة : من علم
بكتاب الله وفهم في دينه وعدل بين الناس .. الخ ، وأضاف اليها قرب
نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنصيب سلفه على امامته وهذا
الأخير أمر له اعتباره لأن : « الامامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار
العامة ، بل هي أصل من أصول الدين يجب التنصيب عليها من
ال خليفة (١) » . ولذا من خطأ عليا ، وكفره بعد هذا ، فليس من جماعة
المسلمين ، ويستحل دمه .

وكان لابد لهذه الطائفة التي نعتت بالخروج عن الجماعة الاسلامية
بسبب موقفها السابق من عليؑ ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للإسلام
ألا تقر المدافعين من أنصار عليؑ على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ،
وأن ترد كذلك ما اتهمت به من الخروج على الجماعة الاسلامية .
فحاولت ، كما حاول أتباع علي في تأييد وجهة نظرهم ، أن تلتمس المعونة
من مصدر العقيدة في تكفير علي أولا ، وأن تلتمسها منه ثانيا في الغاء
جعل الامامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما
هو رأى الشيعة ، واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم
إذا أجازوا لأنفسهم تنصيب امام . مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون
من قبيلة معينة ، ولا أن يكون حلقة في سلسلة نسب معروف . كما يجب
أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح
العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله ، فان عدل عن ذلك نبه ، فاذا استرسل
قوتل حتى يقتل .

(١) هو مبدأ الشيعة في الامامة . وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم
يروا وجوب نصب امام ، ولكن يجوز نصبه اذا وقع اختيار الامة كلها عليه .

وبهذا أصبح لهذه الطائفة ، التي لقيت بالخوارج ، رأى معين في تكييف الحوادث التي وقعت داخل الجماعة الاسلامية : وهى قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين . وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف في الامامة ، وربما يكون رأيها في الامامة مرتبطا برأيها في تكييف هذه الحوادث كمتفرع عنه أو كأساس له . وعلى كل حال : تكييفها الخاص لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيها في الامامة ، ونظرتها الخاصة الى الامامة ذات صلة وثيقة بحكمها على تصرفات الامام .

وبالتالى أصبح في تاريخ الفرق الاسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر ، هو حزب على أو « شيعة » . ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ، ورد ما يوجه اليه من تهمة من الوجهة الدينية كذلك . وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الامامة وتحديد شروطها . ولم تعدم الشيعة في هذا التحديد أن ترجع به الى مصدر الدين وبالأخص الى الحديث . ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التي اعتمدت عليها الشيعة ولا بصدد تخريجها ، أو تحقيق نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم (١) .

والى هذا الحين أصبحنا نرى داخل الجماعة الاسلامية حزين أو فرقتين :

• فرقة الخوارج المحكمة

• وفرقة الشيعة

وتعارض كلتاهما الأخرى في الرأى تبعا لتعارضهما في تكييف الوقائع ، وترمى كل واحدة منها الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة

(١) اما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسيوفهم ، وعمل المهلب بن ابي صفرة من ولاية الامويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة في عهد بني أمية . ومن الاحاديث التي اتخذها الشيعة حجة لرايهم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » ، وحديث : « أقضاكم على » . وقد خرج هذا الحديث الاخير على أنه لا معنى للامامة الا القضاء بأحكام الله . (مقدمة ابن خلدون : ص ١٨٦) .

الاسلامية . على حين تشدد كلاهما في الانتساب الى الاسلام ،
وتستعين على ذلك بتخريج مصدره على نحو يوافق رأياها الخاص .

والتطرف في نظرة كل من الفرقتين الى الأخرى أوحى بوجود حزب ،
ثالث أقل غلوا في تقدير الوقائع ، وأخف في أحكامه وأوسع صدرا لقبول
المخالف في الرأي في الجماعة الاسلامية . ولقد وجد هذا الحزب بالفعل ،
ولعله قصد بسعة صدره وعدم غلوه في التقدير والحكم المحافظة على
وحدة المسلمين ، وان كان رأيه الذي عرف به يقر به من فرقة الخوارج
وان لم يعد منها . وربما ندرك من اسمه الخاص وهو «مرجئة الخوارج»
هذا القرب ، وبالتالي عدم الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة
عندما أدلى بدلوهم فيما اختلف فيه الفرقتان .

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الامامة ولا وجوب انتخاب الامام
من نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصدر
حكما قاطعا ولا رأيا صريحا في « أصحاب الفتنة » من على جماعته
وعائشة وأنصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم الى يوم الفصل
في الآخرة للحاكم العدل . أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة »
الى يوم القيامة ، فلم يحكم عليه بحكم ما في الدنيا : لم يقل هو من أهل
الجنة كما لم يقل هو من أهل النار ، ولم يقل هو كافر أم لا (١) .

(١) الشهرستاني (في كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الإرجاء بمعنى
التأخير في الحكم بقوله : « وعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان » ،
ثم يقول : « ويجوز أن يكون المراد هنا من الإرجاء أيضا تأخير على رضى الله عنه عن
الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا : المرجئة والشيعة - أى في هذه
الناحية - فرقتان متقابلتان » . وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج ، لأنها
كانت تؤخر الحكم على أصحاب الفتنة الى اليوم الآخر ولأنها كانت تخالف الشيعة في
نظرتها الى على .

أما الإرجاء بمعنى تأخير العمل على النية والقصد ، وهو من معاني الإرجاء أيضا ،
وقد التزمت فريق من المرجئة أيضا - فلا يناسب مرجئة الخوارج لأنه كان رأى «المرجئة
الخالصة» . وهى آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت في العصر العباسي ، أى في المرحلة
التالية لمرحلتنا هذه . ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان .

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية في الجماعة الإسلامية على هذا النحو لا يغضب إلا ظاهره الخوارج على الإطلاق كما لا يغضب الشيعة على الإطلاق ، لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر . وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لأحدى الطائفتين ، كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الإسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب . ولذا لم يحارب كمذهب في عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى . إلا أنه ينم من جهة أخرى على أنه حل سطحي ، إذ هو قريب من أن يكون فرارا من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحداهما .

فاذا ما جاء الحسن البصري ^(١) — على ضوء هذا الحل السطحي ، وربما لنفس الغاية وهي الإبقاء على وحدة المسلمين ، محاولا شرح هذه الحقائق الثلاثة : الإسلام والإيمان والكفر ، ومتسائلا عن زيادة الإيمان وتقصانه : أو عدم زيادته وتقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساؤله إلى أن مرتكب « الكبيرة » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » ... إذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل إلى مثل هذه النتيجة ، فهو ينبغي أن يكون محايدا بين

(١) في عهد عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك ... ويحكى الشهرستاني — في كتابه الملل والنحل (إخراج بدران) — ص ٦٧ — أن السبب فيما ارتآه : هو أنه « دخل واحد عليه فقال : يا امام الدين ! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم (وعيدية الخوارج) ؛ وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم (مرجئة الأمة) — فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ » .

الأحزاب ، كما ينبغي أن يكون بعيدا عن التورط في تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته ... ثم هو أدق في مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج ، وكذا في تفكيره وتخريجه هو أعمق من تفكيرهم وتخريجهم .

وواصل ^(١) بن عطاء وعمر بن عبيد قد رأيا بعد الحسن البصرى ، أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ، بل هو « بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والإيمان ؛ لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد في صف المؤمنين لصحة أدلة الخوارج في نظرهما ، ولا في صف الكافرين باجماع المسلمين . وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ؛ كما لا يحكمون برده ؛ وكانوا يدفنونه بمقابر المسلمين . وقد حكم واصل وأصحابه وعمر بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، ولكن أصحاب واصل كانوا يرون خطأ أحد الفريقين دون تعيين ، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع . فإذا جاء واصل وعمر من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع ، فهما أشد احتياطا منه وأدق في التعبير والمسلوك ، لأن الحكم « بالمنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة ، إذ هو لا يحدد قربا ولا بعدا من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما .

♦ والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين .
♦ ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجزاء .

♦ والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمر بن عبيد يمثلونها في صورة أوضح وأدق .

(١) في عهد عبد الملك وابنه هشام أيضا .

والى هنا نجد أن المشكلة الرئيسية التى شغلت التفكير
الالهى الاسلامى فى مرحلة العزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة (١) .
ولكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدريج أخذت
تظهر فى صورة عامة . كما نجد أن مسائل الامامة ، وحقيقة الكفر
وحقيقة الايمان ، وزيادة الايمان وتقصانه ، من المسائل التى تفرعت
عن هذه المشكلة الرئيسية .

والى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الاسلامية فى
المرحلة عينها ، تتمثل فى : خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئة
الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواسلية والعمرية .
لكن هل أدى خلاف الأحزاب الاسلامية فى هذه المرحلة فى مرتكب
الكبيرة الى خلافهم فى مصدرها فى الواقع ونفس الأمر : أهو الله
أم الانسان ؟

وهل لنا أن نتصور أن التفكير الاسلامى فى المرحلة التى تؤرخ
لها انساق بعد مناقشة « الكبيرة » الى السؤال عن مصدر الأفعال
والتصرفات فى دائرة الانسان ؟

ان تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة :
ان كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضح ، وان
كان الفعل فى واقع الأمر لله فمؤاخذه من وقعت على يده بالحكم عليه
بالكفر أمر لم يتضح بعد .

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الالهية ، لأن الحكم بالكفر أو بعدم
الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها .
على أن التاريخ للتفكير الالهى منذ بداية التفكير الاسلامى الدينى على العموم ، لا يستلزم
أن يكون الذى نعتز عليه من مسائل فى بدايته من النوع المتعلق مباشرة بدات الله وصفاته
الخاصة به من حيث هو اله وخالق .

إذا تصورنا أن الخلاف في مرتكب الكبيرة في هذه الحقبة ، أدى الى التساؤل عن تقع منه الأفعال في دائرة الانسان : أهو الانسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ؟ كانت قولة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى بعدم اسناد الشر والخير الى القدر ، وكان الرأى الآخر المقابل له وهو رأى مرجئة القدرية^(١) القائل بعدم الاختيار — مما أملت طبيعة التفكير الاسلامى ودفعت اليه حوادث الوقت ، وكانت مسألة القدر من نفى أو اثبات له من انتاج البيئة الاسلامية . وعندئذ تضاف القدرية الى الفرق الاسلامية التى نشأت في هذه المرحلة ، ويضاف القول في القدر الى مسائل هذه المرحلة كذلك ، وعندئذ يقال ان كبار الفرق الاسلامية — وهى الفرق الأربع : القدرية ، الصفائية ، الخوارج ، الشيعة — وجدت في هذه المرحلة .

وإذا لم تتصور هذا الانسياق ... كان القول بالقدر ، أى القول بانكار نسبة الخير والشر في دائرة الانسان الى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الاسلامى الالهى ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية . لكنها لم تظهر في البيئة الاسلامية الا عندما قبلت هذه العناصر وأصبح لها اعتبار وتقدير فيها .

والخلاف في «القدر» بناء على هذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية وهى : مرحلة الاختلاط والنقل وسنبدى الرأى في هذا الترديد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهم في التفكير الاسلامى الالهى .

(١) نشأت في زمن الحسن البصرى .

صبغته العامة :

وإذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الالهي الاسلامي في مرحلة العزلة ، فانا نجد :

• اختلاف المسلمين في الرأي ابتداءً حول حوادث جزئية ...
وانتهى في آخرها بأن أصبح حول أمر عام صيغت فيه هذه الحوادث الفردية هذا الأمر العام هو :
مرتكب الكبيرة :

كما نجد موضوع الحكم في بدء الاختلاف كان مشخصاً : فعثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ، ومعاوية كافر أو مؤمن ثم آل الأمر الى أن صار « موضوع » الحكم بعيداً عن التشخيص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

• ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث أول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ... بينما في آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيطة » تتضمن حياداً أو عدم تحيز الى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئية الى أمر كلي عام ، ومن صراحة الى حيطة وإخفاء ، انتقال في التطور الفكري من سطحية الى عمق ما ... لأن معالجة الأمر الكلي مرتبة ثانية بعد ادراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها ، وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كأن يكون بصيغة عامة لا يأتي من الانسان العادي .
والشيء الذي يأتي في مرتبة غير أولية في التفكير أو لا يكون من الانسان

العادى ، هو شىء قد سبق حتما بروية أو احتاج الى صقل عقلى خاص .
وليس العمق فى التفكير شيئا آخر سوى استخدام الروية والتأمل .
وليس صاحب هذا العمق فى التفكير سوى ذلك الانسان الذى طال
مرانه العقلى وتأمله الفكرى ، فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى
الانسانى العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الاسلامى الالهى فى هذه الرحلة
على ما وصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التى سيطرت فى
هذه الحقبة لا تأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن أنها
مشكلة واحدة ، فإن حلها أشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة
أخرى ، أو أشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة . فلم يكن هناك منهج عام
للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين ، بل عامل « الشخصية
الفردية » تارة أو عامل « عدم اثارة الفتنة وتوسيع هويتها » تارة أخرى
كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى اصدار الأحكام . وفقط تقترب
حلول المشاكل من الهدف العلمى اذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث ،
وفقط عندئذ يكون لها الطابع العلمى أو الفلسفى .

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة ، هو تمهيد لنمط
آخر أرقى منه هو النمط الفلسفى الذى تكون فى المرحلة الثانية .
والمرحلة الأولى تكون اذن قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية
الطابع العلمى أو الفلسفى فى التفكير فيها .

يقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية
والعمرية مؤيدا هذا الاستنتاج ^(١) :

(١) ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل .

« ثم طالع بعد ذلك — أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين — شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام » .

ويقول أيضا فى المقدمة الثالثة لكتابه « الملل والنحل » :
« وأما روتق علم الكلام فابتدأؤه من الخلفاء العباسيين : هارون ، والمأمون والمعتصم ، والوائق ، والمتوكل . واتتهاؤه من صاحب ابن عباد وجماعة الديلمة » .

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » — حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الاسلامى الالهى — من النوع العلمى ، ولم يكن « الكلام » فيها قد صار عند المسلمين علما وفنا .

المرحلة الثانية

مرحلة الاختلاط

أو مرحلة مظنة تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الإسلامية

ويتناول البحث فيها (*) :

• أسباب اختلاط المسلمين بغيرهم ، وسيطرة هؤلاء على الحياة الإسلامية .

• مصادر الثقافة الإسلامية .

• موقف العقلية الإسلامية من هذه الثقافات الأجنبية .

أسباب الاختلاط :

حكمنا على الجماعة الإسلامية في المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الإلهي أنها كانت في عزلة : لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الإسلامية — التي كانت تعيش معها وفي داخل الدولة الإسلامية السياسية — الحديث في ثقافة الوقت ولا في الديانة الجديدة ، وهي الإسلام ، ولا في منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة . كما لم تشترك معها في مجالس العلم أو الجدل . ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص : هو طابع البساطة

(*) مصادر البحث في هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة : لـ Ueberweg
وفلسفة العرب في القرن العاشر الميلادي : لـ Ditterice ، وتاريخ تطور العقيدة :
لـ جولد زهر ، والملل والنحل : للشهرستاني ، وأخبار العلماء بأخبار الحكماء : للقفطي ،
وكتب الفلاسفة الإسلاميين وكتب علم الكلام الإسلامي .

والصراحة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض .

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الاسلامى الالهى ؛ هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة أخرى للجماعة الاسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة . هذه الظاهرة الجديدة هى : ظاهرة الاختلاط ، والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجدل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية .

والجماعة الانسانية لا تنتقل من ظاهرة الى تقيضها فجأة ، وبالأخص فى المظاهر العقلية ، بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والأخرى اللاحقة لها تدخل الجماعة فى حال تختلف فى القرب أو البعد من احدى الظاهرتين . وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال .

فاذا اتخذنا القرن الثانى الهجرى بدءا للمرحلة الثانية التى لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثانى بدايته تنطبق عليه ظاهرتيه بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول فى نهايته تنطبق عليه ظاهرتيه الخاصة به بالنسبة عينها التى كانت لبدايته أو وسطه مثلا .

فالجماعة الاسلامية ، أخذت فى أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ، فعملت على رفع الحوائل . ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختلاط عن طريق الأحاديث الشفوية فى المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها الى اللغة العربية . والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات الانسانية اذا تم تكون الظاهرة وبدأت سيطرتها على الجماعة . ولا يكون ذلك فى الفترة التى تعد فترة تمهيدية لها ، أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة الى أخرى .

وتعليل رفع الحوائل التى حالت دون أن تختلط الجماعة الاسلامية
بغيرها من الأجانب فترة من الزمن ، هو بعينه السبب فى وجود الظاهرة
المقابلة — وهى ظاهرة الاختلاط ، وهو السبب أيضا فى فناء الظاهرة
الأولى — وهى ظاهرة العزلة .

وإذا تتبعنا تطور الجماعة الاسلامية ، وجدنا وحدتها الأولى
مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية . حقا كافح الاسلام العصبية
القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من
المثال الأعلى ، وهو الله ، عن طريق التقوى . اذ يقول كتابه الكريم :
« ان أكرمكم عند الله أتقاكم » ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم :
« لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى » . ولكننا لا ننسى أن الاسلام
فى هذا — كأي عامل من عوامل التهذيب — لا يستأصل من أول الأمر
الغرائز الطبيعية ، بل يكتبها فقط . ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه
— وبالأخص تعاليمه الجماعية التى تخفف من حدة الأنانية — فى
التعديل والتهذيب ، ثم تورث فى جيل آخر معدلة مهذبة لو بقى للدين
أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد .

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة ايمان الجماعة بالدين
وباختلاف وقعه ومنزلته من نفسها . ومعنى كبت الغرائز الطبيعية ، أنها
إذا وجدت منفذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره .

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس مظهر لغريزة
حفظ البقاء . وهى غريزة حاول العالم النفسى النمساوى آدلر (١) ،

(١) هو ألفريد آدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الامصاب
والعالم النفسى الذى عرف أولا فى فينا ، وكان تلميذا لفرويد Freud ويعتبر
المؤسس لعلم النفس الفردى Individual psychologie

أن يشرح منها كل تصرفات الانسان : فردا وجماعة . وآدله وان لم يجد من اليسر والسهولة ارجاع كل التصرفات الانسانية اليها ، الا أن محاولته هذه تعبر الى حد كبير عن قيمة هذه الغريزة في الحياة النفسية . فالاسلام لم يستأصل اذن من النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها الى حين .:

♦ والعصبية القومية اذن كانت من أسباب وحدة الجماعة الاسلامية في قرنها الأول .

♦ وهناك بجانب العصبية القومية ، عصبية أخرى من نوع مغاير : هي العصبية الروحية أو العصبية الدينية . والعصبية الدينية قد تبلغ في حفظ كيان الجماعة وفي تماسك وحدتها في كثير من الأحيان مبلغ العصبية الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيرا في ذلك . ويتوقف أمرها على مبلغ القوة الدينية عند الأفراد .

فالجماعة الاسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة ، كانت جماعة عربية تشعر في قرارة نفسها بميزة الجنس العربي وخصائصه التي توارثها لعدة أجيال مضت ، وكانت كذلك جماعة اسلامية تعتز باسلامها ، لأنها خرجت به منتصرة من كفاح بليت فيه أحسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين .

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين في القرن الأول الى أن يقفوا من غير العرب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الاذلال ، كما حالت بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم الا في حدود ضيقة رسمتها الحاجة والضرورة . فارتفع المسلمين بهؤلاء كان مقصورا على توظيفهم في أعمال الدواوين الكتابية ، لأن نقشى الأمية في الجماعة

الاسلامية حال بينها وبين الاستقلال في كل الشؤون التي يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين في الجنس واللغة ، ومنتشرين في مواطن متعددة . ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم في هذه الفترة العون في الأدب مثلاً لأنهم معتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون في توجيههم العقلي أو الروحي لأنهم معتزون باسلامهم كذلك .

فلما ابتدأ الخلاف يمزق وحدتهم ، لدوافع ربما تمت بصلة وثيقة الى حفظ البقاء أيضاً ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم الى جذب نصوص القرآن الكريم أو الحديث الصحيح الى رأيه الشخصي في أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها في ابداء الرأي . كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة في حياة المسلمين التوجيهية . فعملت على أن تنصر فريقها على فريق ، أو أن تلقى في تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تحيي ما كان لها من دولة أو دين .

هذا من جهة العناصر الأجنبية ، كنتيجة لتفريق المسلمين وتحزبهم . أما المسلمون أنفسهم ، فلم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك الى طلب المعونة العقلية منها . وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان .

والعزلة التي اعتبرت ظاهرة للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف ، كما قرب بين نفسيتين مختلفتين . فكان الاشتراك بين أصحابهما في

المجالس والأحاديث .. وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبي ناقلاً من لغة الى أخرى ، فمعلماً ، ثم أخيراً رجل السياسة والحكم في الجماعة الاسلامية .

الآن ... بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكاراً تلاقت وأخرى تضاربت . كان من الطرفين تعاقب مرة ، وتدافع مرة أخرى هنا أحزاب جدت ، وأخرى كان لها ماضٍ عدلت فيه وصقلته أو أضافت اليه قليلاً أو كثيراً ...

هنا تغيير على العموم طرأ على التفكير الاسلامي الالهي في المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم جهة الكيف ... ولكي نقف على هذا التغيير في وضوح ، أو لكي تتمكن من تحديده ، يجب علينا :

♦ عرض مصادر الثقافات الأجنبية التي هي مظنة التأثير وصاحبة الوحي بهذا التغيير .

♦ كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل .

♦ اذ أن التغيير الذي طرأ على الجماعة الاسلامية بعد الاختلاط ، مرتبط في جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وإن كان تطور البيئة المحلية لهذه الجماعة صاحب أثر فيه كذلك .

وهذه الثقافة الأجنبية في جملتها ، ترجع الى مصدرين رئيسيين :

♦ الى مصدر شرقي .

♦ وآخر غربي .

وطابع الأول ديني وطابع الثاني انساني .

مصادر الثقافات الأجنبية

المصدر الشرقي

هذا المصدر الشرقي يتناول شروح الديانات الشرقية ، أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الانساني فيها . لأنه ، دون نصوصها — في الغالب — صاحب التأثير في التفكير الاسلامي الالهي ، اذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين تلك الديانات في مرحلة بعد الاختلاط .

وهي شروح ديانات الآريين : من برهمية وبوذية وزرادشتية ومانوية ، وشروح ديانات الساميين : من يهودية ومسيحية .

وكنا نود استكمالاً للبحث أن نعرض ما للآريين والساميين من شروح دياناتهم ، ولكن خشية التطويل تضطرننا لتفضيل النوع السامي والاكتفاء به ، لقرب صلته بالبيئة الاسلامية .

(١) اليهودية الفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل (١) :

« اليهودية : من هاد الرجل أى تاب ، لقول موسى : (انا هدنا اليك) » . وكتابتها التوراة ، وهو أسفار : السفر الأول منها في التكوين وبدء الخلق ، والأسفار الأخرى للأحكام والحدود ، والأمثال والقصاص والمواعظ والأذكار . وبجانب هذا الكتاب المقدس يوجد

(التلمود) ، وهو عبارة عن مجموع شروح انسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود .

ويمكن للباحث فى الثقافة الاسلامية على وجه العموم أن يعرض لليهودية من عدة جوانب ؛ فلباحث الفقه مثلا أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألهما أثر فى الفقه الاسلامى أم لا .. سواء فى تكونه أو تطوره ؟ . وباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية ليرى : ألهما أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟ كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله أثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟ ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أيتهما صلة أم لا ؟ .

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحي الثقافة الاسلامية أن يستوعب بحثه بعرض الناحية المماثلة لها فى الثقافة اليهودية ، حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا .

ونحن كمؤرخين للتفكير الالهى الاسلامى، يهمنى أن نرى أثر الشروح الانسانية من علماء اليهود لعقيدتهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الاسلامى حول العقيدة الاسلامية ، وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام ، سواء أكان فى تكوينها أو فى شرحها وحلولها . ويهمنى أن نحدد أثر الشروح الانسانية لا أثر النص ذاته (وهو الموحى به) ، لأن النصوص الدينية ان كان لها أثر فى الثقافات الاسلامية فدائرة أثرها فى غير التفكير الانسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الاسلامية .

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليه فترتان — أوله طوران :

فترة الامساك عن شرحه وصيائته عن التأويل الانساني ؛ وفترة أخرى
هى فترة تأويله أو شرحه من الانسان المتدين به ...

♦ فالفتره الأولى منهما : هى فترة الايمان القوى به ، أو فترة
التضحية فى نشر دعوته .. هى فترة السمو أو فترة انكار الذات ،
أو فترة مقاومة الأنانية .

♦ والفترة الثانية : هى فترة وضع الانسان له أمام نظره ،
يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه .. هى فترة خفة الايمان به أو فترة
الارتفاع به فى الدنيا .

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد
من كتاب الله ، مع ضالة العمل الانسانى أو انعدامه حول مبادئ
العقيدة الدينية ، تعد من مظاهر الفترة الأولى ..

وتعدد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيما
يقصد مما جاء به الوحي ، ونمو العمل الانسانى باطراد حول العقيدة
(النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية ...

ولذلك يوجد بين أتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير
نصيين ، ومفوضون ومؤولون ؛ وظاهريون (حسيون) وعقليون
(معنويون) .

ونحن كمؤرخين للتفكير الاسلامى الالهى ، اذا أردنا أن نعرف —
بناء على هذا — أثر اليهودية فى علم العقيدة الاسلامية ان كان لها
أثر فيه ، علينا أن نعرض الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية دون
نصوصها ، لأن الذى يؤثر على عمل انسانى هو عمل انسانى آخر
فى زمان سابق . والذى يوحى بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما أو بالتأويل

فيها ، وجود ألوان متعددة من التنقيب وطرق مختلفة في التأويل للمتقدمين يعثر عليها الانسان اللاحق الراغب في تأويل عقيدته وشرحها . وكذلك الذى يلفت النظر في تفكير انساني في عقيدة ما ، وجود أمثلة سابقة من تفكير انساني آخر في عقيدة أخرى ، دون نصها .

ولهذا لا يصح أن يدعى أن لنصوص التوراة كمصدر نصي للعقيدة أثرا في التفكير الالهي الاسلامي — في ما يسمى علم الكلام مثلا ، لأن هذا من عمل الانسان . وان كان يجوز أن يكون لهاته النصوص أثر في جانب آخر من جوانب الثقافة الاسلامية ، في جانب الحديث مثلا من وضع فيه أو شرح له .

ولهذا يجب أن تؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية في التفكير الالهي الاسلامي ، وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية — دون مصدرها النصي . والحديث في ذلك يتناول على الأخص : ثلاث مسائل من مسائل علم الكلام اليهودي ...

♦ عقيدة التشبيه :

ينقل عن جماعة من أتباع اليهودية اعتقادها بمشابهة الاله للانسان . فما يشاهد ويعرف للانسان في بيئته ، هو على الحقيقة في نظرهم لاله الذي لا يرى ولا يشاهد .

وعقيدة التشبيه لا توجد الا عند العامة من غير المثقفين ، عند عامة المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد رواجا الا بينهم . لأن معنى التفريق بين شيء وآخر وبالأخص بين شيء مشاهد وآخر غائب واعتبار أن ما للشاهد يجوز ألا يكون مثله للغائب ، يرجع الى ملكة التقيف

أكثر مما يرجع الى الطبع الانسانى العام . ولذلك وجد فى بعض الديانات البدائية أن الاله المعبود من الانسان كان انسانا . ووجوب فرق بين عابد ومعبود لا يستطيع أن يدركه أو يتصوره الانسان البدائى على العموم .

فالعامة عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، وطبيعة تفكيرها توحى به . والموقف عندها لعقيدة التشبيه — بجوار استعدادها هذا — ما يوجد فى مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة ، لأنها عبارات اعتيدت أن تقال فى بيئة الانسان ، ثم استعملت فى جانب الاله (١) .

ففى المصدر النصى لليهودية توجد عبارات كثيرة يميل ظاهرها الى المشابهة بين الله والانسان ، أو تشعر بذلك على الأقل ... مثل كلمة « الصورة » و « المشافهة » و « التكلم جهرا » و « النزول عند طور سينا » و « الاستواء على العرش » .

(١) من وجهة النظر التطورية فى معالجة الاديان : يلاحظ أن الديانات الفطرية ، أو ما تعرف بالبدائية ، أكثر تميرا — عن الهها اذا كانت موحدة ، أو آلهتها اذا كانت متعددة — بما ظاهره يفيد المشابهة . كما يلاحظ أن أرقى الديانات أقلها فى ذلك . والقرآن بالنسبة الى مصادر الاديان الأخرى أقلها تحدثا عن الله بالعبارات المستعملة فى بيئة الانسان للانسان . لذلك يعد الاسلام من وجهة هذه النظر التطورية أرقى الديانات على العموم .

ولا يكاد يوجد فى الديانات البدائية ديانة موحدة ، لأن من خواص الديانة البدائية أن تكون محلية . فلكل بلد أو اقليم اله تضى عليه مزايا البلد أو الاقليم ، ولكل جماعة أو طائفة اله تضى عليه مزايا الجماعة والطائفة . والجنس الواحد من البشر اذ اشتركت اقاليمه أو طوائفه فى عبادة الاله الأكبر ، فإن كل اقليم يحرص مع ذلك أو تحرص كل طائفة فيه على استقلالها بعبادة الاله المحلى لها .

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات في التوراة في اعتقادها بالتشبيه ، بجانب مالها من استعداد فطري لذلك .

وبجانب طائفة المشبهة من أتباع اليهودية ، توجد بينها طائفة أخرى تعتقد بنفى التشبيه ، وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين ما يفهم من هذه الصفات لو أضيفت الى الانسان . وهذه الطائفة هي فريق الخاصة الذى لا يخضع في تصوراته في دائرة « الغائب » لما يدور في البيئة الانسانية الحاضرة ، والذى يوسع مع ذلك الهوة بين « الغائب » و « المشاهدة » .

ولو درنا بنظرنا بين الفرق الاسلامية وجدنا بينها من يعتقد « بالتشبيه » : وهي فرقة المشبهة^(١) . ووجدنا كذلك من يعتقد بالمفارقة أو « التنزيه » : وهي فرقة المنزهة (المعتزلة) .

(١) يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل (ج ١ ص ٩٥ - ٩٦) : « ... وبالنسبة لبعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات . ثم ان جماعة المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لابد من اجرائها - أى الاخبار - على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقفوا في التشبيه المعروف » .

ثم يقول في الموضع نفسه : « ثم الشيعة في هذه الشريعة وقموا في غلو وتقصير ، أما الغلو : فتشبيه بعض أئمتهم بالاله ، تعالى الله وتقدس ، وأما التقصير : فتشبيه الاله بواحد من الخلق » .

أما الفرقة التى عرفت بالمشبهة فيحكى عنها (ج ١ . ص ١١١ - ١١٣) : بأنها « جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية : فالهاشميون من الشيعة ، ونصر وكهمش وأحمد الهجيمي من أهل الحشوية ، قالوا : محبوبهم صورة ذات أعضاء وأبعاد ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتمكن . وما ورد في التنزيل : من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب والمجئ والائتيان ، أخرجوها على ظاهرها : أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام . وكذلك ما ورد =

♦ والمشبهة : تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والانسان ؛ له الاستواء على العرش كما للانسان ، وله يد ووجه على نمط ما للانسان ، وله عينان كذلك كما للانسان ... وان حاولت أن توجد فرقا بينه وبين الانسان في مثل هذه الصفات — كما يوحي بذلك مبدأ التشبيه الذى يعطى مماثلة في ناحية ومفارقة في ناحية أخرى بين المشبه والمشبه به ، وكما هو الفرض في أصل التأليه والعبادة الذى يوحي بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود — أوجدته على نحو لا يتجاوز الكمية والمقدار ، فيد الاله في اعتقادها لها من الطول مثلا ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة في المقدار ليد الانسان . وهكذا ... في محاولتها ايجاد فروق في باقى الصفات التى تضاف الى الله والى الانسان .

♦ بينما المنزهة تكرر اتصاف الاله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف بها الانسان . ولأنها تبالغ في التنزيه ، أى في ابعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الانسان الانسان ، سميت منزهة .

= في الاخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه في النار » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفى » وقوله : « حتى وجدت برد أنامله في صدري » ... الى غير ذلك أخرجوها على ما يتعارف على صفات الأجسام .

وزادوا في الاخبار اكاذيب وضعوها ، ونسبوها الى النبى صلى الله عليه وسلم . وأكثرها — أى أكثر هذه الاكاذيب — مقتبسة من اليهود . فان التشبيه فيهم طبع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه . وقالوا : ان العرش ليئط من تحته كأطيط الرجل الجديد .

وقد تسميها المشبهة أو الصفاتية « معطلة »^(١) ، لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفي الواقع ، هي لم تعطل سوى أن يحمل على الله اذا أسندت اليه الصفات المعنى الذى يحمل على الانسان اذا أسندت اليه أيضا . وهى بذلك أجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والانسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومنزهة فى الجماعة الاسلامية ، نحكم

(١) يقول ابن القيم فى كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » ج ١ ص ٢٧ شارحا التعطيل : « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل للألفاظ »

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ونظائرها بأنها فورية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية السمو . فالجهمية فى نظر ابن القيم معطلة ، والمعتزلة والأشاعرة معطلة ، والمكرون للصانع معطلة . وفى « الجواب الكافى » يقول ابن القيم (ص ٩٠) : « واصل الشرك وقاعدته التى ترجع إليها هو التعطيل ، وهو ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على البعد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا (الأخير) شرك أهل وحدة الوجود الذين يقولون : ما ثم خالق ومخلوق »

وفى كتابه « شفاء العليل » (ص ١٥٣ - طبع الخانجى) يوضح التعطيل اثم وضوح فيذكر أنه ثلاثة أنواع : « ... تعطيل المصنوع عن الصانع : وهو تعطيل الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله : وهو تعطيل الجهمية نفات الصفات ، وتعطيله عن أفعاله : وهو أيضا تعطيل الجهمية وهم آباؤه وسرى منهم الى من عداهم من الطوائف ، فقالوا : لا يقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلا للحوادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعراض . فلو التزم الملتزم أى قول التزمه كان خيرا من تعطيل صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، ... ومعطلة الأفعال خير من معطلة الصفات فان هؤلاء نفوا صفة الفعل واخوانهم نفوا صفة الذات . وأهل السمع والعقل وحزب الرسول براء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فانهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال » .

قطعا بتأخر نشأتها عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية ، ثم نعلم
يقينا أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم ...

فهل لهذا كله : من وجود فرقة اسلامية تعتقد بالتشبيه وأخرى
ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الاسلامية عن الفرق اليهودية
على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين ... يصح أن
ندعى تأثر التفكير الاسلامى الالهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام
اليهودى فى ذلك — كما يميل بعض ^(١) المؤلفين فى تاريخ الديانات
والثقافات الدينية ، من الشرقيين والمستشرقين ، الى القول بذلك ؟؟
أم أن التفكير الاسلامى الالهى — مع وجود هذه الدواعى —
له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه ، وإن لم يبق
له هذا الاستقلال فى توجيه الاعتقاد بهما ؟؟ .

(١) الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ - ٩٦) يقول : « ولقد كان
التشبيه صرفا خالصا لليهود ، فما وجد عند المسلمين من فكرة التشبيه مثلا
مصدرها اليهود ، هكذا يريد أن يوحى الشهرستانى الى قارئه . كما يقول فى موضع
آخر (ج ١ ص ١١٣) : « وأكثرها - أى أكثر الأخبار المنسوبة كذبا الى الرسول
صلى الله عليه وسلم الدالة على التشبيه - مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه
فيهم طباع » .

وكتاب ضحى الاسلام (ج ١ ص ٣٣٧) يقول - ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك
- بعد أن تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضا : « فترى من هذا :
أن كثيرا من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وأنها قيلت - أى عند
المسلمين - على مثال ما قالوا » . ولكنه فى موضع آخر (ج ١ ص ٣٤٦) يحكم على
دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر إذ يقول : « ان هذه الديانات .. أى
السابقة - كانت تقترح على المعتزلة موضع النزاع فقط ، أما نشأتها الاولى فاسلامية
بحتة » . فصاحب كتاب « ضحى الاسلام » يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه
والرجعة متأثرة فى اصل المشكلتين وفى حلها بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر أن
المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

ومهمة الباحث ازاء هذا التساؤل ، محاولة الاجابة على السؤال
التالى أولا :

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره مما يتعلق بالمسائل
الالهية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلا ؟ أم أن مثل ذلك من
المعانى الانسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من
الأديان ، عندما تحاول تحديد الاله وتحديد علاقته بالانسان ؟؟ .

لاشك أن اليهود سبقتهم فى القول بالتشبيه بيئات دينية أخرى : عند
الآريين مثلا من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ،
وعند الحاميين كذلك وعند قدماء المصريين ، والتشبيه معناه تقريب
المعبود من الانسان وتوثيق أواصر الشبه بينهما ... فما يتصوره
الانسان فى دائرته يحمله كذلك على معبوده ، وما يشرح للانسان
فى البيئة الانسانية يعطى على نحوه للاله .

وكذلك سبقهم غيرهم فى القول بوضع حد لهذا التقريب وبايجاد نوع
من المفارقة بين الاله والانسان ، تختلف ضيقا وسعة حسب قرب البيئة
الدينية أو بعدها من الدرجة البدائية فى التصورات الالهية .

ولاشك أيضا أن اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب
الديانات السابقة فى عقيدة التنزيه ، لأن مثل هذا الجدل من المعانى
والتصورات الانسانية التى تطرأ لكل جماعة لها عقيدة فى دين من
الأديان .

ولذلك يعد مقبولا عند التروى ، أن يكون تأثر المسلمين باليهود
هنا فى طريقة جدلهم حول اثبات التشبيه ونفيه ، وفى نوع المعالجة

لطرفى هذه المسألة — ان قيل بتأثر فى الجملة . كما يعد أميل الى القبول ، أن يوجه التأثير والتأثر على هذا النحو لو ادعى تأثر اليهود فى مثل ذلك بغيرهم ممن سبقهم .

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها ، هما مظنة أن تتأثر جماعة بجماعة أخرى فيهما . أما ذات العقيدة بأمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر فى كل جماعة انسانية معتقدة .

♦ عقيدة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضا نقاش عقلى حول القدر والجبر والاختيار ، ينقل عنها أن القرائين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين ^(١) يقولون بالاختيار . وعقيدة القدر هى عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبود والمنكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى . وعقيدة الاختيار هى عقيدة الميث لشخصه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده . وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين فى كل جماعة معتقدة بدين من الأديان بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخواص أو العقليين ، لأن الجمهور لا يعنى باثبات وجوده الشخصى عنايته بإبراز خضوعه للمعبود المهيمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته فى هذا الخضوع الذى قد يصل به الى درجة الفناء فى الاله . وكلما كانت صفات المعبود التى تتلى عليه توحى بعظمة هذا المعبود وجلاله وهيمنته وجبروته ، كلما اتسع النطاق لسيطرة عقيدة على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم .

(١) يحدد ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والامواء والنحل » : بأنهم الأشد وهم القائلون بأقوال الأخبار ومذاهبهم — ص ٨٢ .

ولاشك أن الذين يلتزمون حرفية النص في العقيدة أو يفوضون الأمر في فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم . كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم في شرح مبادئ العقيدة ، يؤيدون عقيدة الاختيار ، ولهذا كان القراء من اليهود جبريين، والربانيون منهم من أصحاب الاختيار .

وبجانب الاختلاف في استعداد المؤمنين بدين من الأديان الذي يوحى باختلافهم في تحديد صلتهم بخالقهم — تارة في صورة الغاء الوجود الشخصي للفرد وافئائه في التسليم لالهه ، وأخرى في صورة الاعتداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة — يوجد عامل آخر يوقظ هذا الاستعداد : هو وجود بعض عبارات في المصدر النصي للعقيدة يعطى ظاهرها هذا الرأي ، وبعض عبارات أخرى يعطى ظاهرها ذلك الرأي الآخر . فان هذا من غير شك يقوى اختلاف المؤمنين في تحديد صلتهم بمعبودهم على هذا النحو أو ذاك .

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين ، وجدنا بين الفرق الإسلامية من يقول « بالجبر » :
• وهو فرقة الجبرية . (١) وهذه الفرقة تنادى بأن تصرف الله

(١) يتحدث الشهرستاني في مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبرية = بقوله : الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته الى الرب . والجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة انرا مافي الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والاحداث استقلالاً جبرياً . والمصنفون في المقالات عدوا النجارية والضارعية من الجبرية ، والجهمية أصحاب الجهم بن صفوان الذي قتل في آخر عهد بنى أمية من الجبرية الخالصة ... وهو يقول : ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب اليه — أى الانسان — الأفعال مجازاً — كما يقال : اثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس » .

في العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة في ظاهرها للانسان نوع من الخداع فقط ، وترى أن حقيقة الأمر أن الانسان لا يعدو كالريشة المعلقة في الهواء يميلها الريح كيفما شاء ، فهو في نظرها مخلوق لله ، وأفعاله وتصرفاته هي لله كذلك ، وليست له .

♦ كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة هي فرقة المعتزلة . والمعتزلة هم أصحاب « الاختيار » الذين ينسبون الى الانسان حرية واختيارا في تصرفاته وأفعاله ، اذ نسبتهم الاختيار اليه يبرر مسؤوليته في نظرهم أمام خالقه أولا وبالذات ، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للانسان نفسه ، لأن اسناد الاختيار اليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته . وربما لا يكون هذا التقويم للانسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ، وأرادوا فقط بالقول بالاختيار أن يعللوا المبادئ العامة للعقيدة تعليلا عقليا ، ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الاسلامية في حكمهم .

ونرى وجود الجبرية والمعتزلة في الجماعة الاسلامية متأخرا عن قراء اليهود وعن الربانيين فيها ، كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط أساتذة لهم في نواح متعددة من نواحي المعرفة .

ألهذه الاعتبارات : من نشأة الجبرية والمعتزلة في الجماعة الاسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وربانيها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئك بالمسلمين ، يصح أن يدعى أن نشأة الجبرية في الجماعة الاسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان أثرا من آثار اليهود ؟ .

يتحدث بذلك نفر من الكاتبين في الديانات الشرقية ، وعلى الأخص في الديانات السامية ^(١) : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين ^(٢) ، القدماء منهم والمحدثين ... وكأنهم يرون أن الجبر والاختيار خاصة من خواص اليهودية ، سرت منها الى المسلمين بعد أن اختلط بهم اليهود .

وموقف الباحث الناقد هنا هو كموقفه فيما سبق .. يحاول أولا أن يجيب عن هذا السؤال :

هل الجبر والاختيار — حقيقة — خاصة من خواص العقيدة اليهودية ، وبالتالي من إنتاج البيئة اليهودية الدينية ؟
أم أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو من اعتقاد الجبر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش في كل بيئة دينية ، وفي كل جماعة انسانية لها عقيدتها ودينها ؟؟

(١) يحاول هذا نفر على الأقل أن يجعل القائلين بهذا الرأي أو بذلك في الجماعة الاسلامية من أصل يهودى أو مسيحى أو فارسى مثلا — أى من أصل أجنبى على العموم ، ان اعتنق الاسلام اعتنقه رغبة في ائارة الفتنة بين المسلمين . وهذه الرغبة في الشرح والتعليل لما جد في الجماعة الاسلامية من فرق واحزاب يلجأ اليها الشهرستانى كثيرا في مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم في كتابه (الفصل في الملل والاهواء والنحل) وغيرهما أيضا من مؤرخى المسلمين القدامى للديانات وتبعمهم في هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك .

(٢) ماكس هورتن في كتابه « فلسفة الاسلام » (ص ٢٠١ طبع Ernst Reinharat في ميونخ سنة ١٩٢٢) يذكر أن المعتزلة لم يقولوا بالاختيار الا بفضل المسيحية — اذ يقول : « علم العقيدة المسيحية في الشرق ، يؤكد قبل كل شيء (الاختيار) الانسانى والمسئولية الفردية الكاملة في تصرفاته . ولما كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (المعتزلة) رأوا لا محالة في أنفسهم اتباعه ووجوب الأخذ به لهذا نشأت فكرة الاختيار في الاتجاه الحر في علم العقيدة الاسلامية (علم الكلام) » .

والجواب عن ذلك ، بعد النظر في تاريخ الديانات وتاريخ الجماعات الانسانية المتدينة ، سيوصلنا الى أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو ما ليس وقفا على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانساني العام الذى يوجد في كل جماعة متدينة .

وبناء على هذا : فكون جماعة متدينة تؤثر في طائفة أخرى لها دين آخر . أو طائفة تتأثر بأخرى في ذلك لا يصح أن يكون في العقيدة نفسها ، وانما في كيفية معالجتها وحلها ، أو في التوجيه ولفت النظر الى مناقشتها .

ولا ننسى بجانب أثر الاختلاط على هذا النحو ، ما يكون في أصل مصدر العقيدة من عبارات يوحى ظاهرها بوجه من الوجهين في تحديد علاقة الانسان بالله ، كآيات الجبر وآيات الاختيار في القرآن الكريم مثلا .

والقول اذن بتأثر جماعة دينية بأخرى في أساس العقيدة المعينة بناء على هذا فيه ضرب من المبالغة ، أو فيه مجاوزة للظواهر النفسية للجماعات الانسانية وعدم اعتبار لها .

♦ عقيدة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حول الرجعة ؛ حول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها . ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على أمرين^(١) : « أحدهما حديث عزير ؛ اذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ،

(١) ج ٢ ص ٤٣ من كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، وابن حزم صاحب « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ج ١ ص ٨٢ يحكى عن فرقة من اليهود يسمونها الصدوقية أنها كانت تعتقد بأن العزيز ابن الله ، وربما لهذا تكون الطائفة اليهودية التي اعتقدت بالرجعة ، ثم يذكر أن مقرها كان جهة اليمن .

والثاني حديث هرون عليه السلام اذ مات في التيه وقد نسبوا قتله الى موسى وادعوا أنه حسده ، لأن اليهود كانت اليه أميل منها الى موسى ، واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » .

ونحن وان لم نستطع تعيين من تقى الرجعة من اليهود على وجه التحديد ، لكن نرى أنه لابد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعة هارون ، ويعتقد بسريان القانون الطبيعي الانساني عليه في موته كما سرى عليه في حياته ، فهو ان مات فسوف لا يرجع ولا يعود الى الحياة الدنيا .

ولكن : أهى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذاك ، أم هى قلة ؟؟ تحديد النسبة يتوقف على الالابات التاريخى ، وان كان يغلب على الظن أن القلة هى التى كانت تنكر الرجعة ، لما سيأتى .

وهنا بين الفرق الاسلامية نعر أيضا على فرقة تقول بالرجعة وتؤمن بها . والشهرستاني يعدد فروعها فيذكر : «السبائية» ، و«الباقرية» و « الرافضة » ، و « الجارودية » ، و « الاسماعيلية الواقفية » — على أنها من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة .

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يعتقد بعودته بعد عدم التصديق بموته ، والايمان بغيبته فحسب ، كما يستلزم تحديد وقت ظهور المغيَّب (١) .

(١) يستدل أصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام ، وبمثل قوله تعالى : « ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون » . وقد بين الطبرسى (فى كتابه مجمع البيان) ، كما ينقل عنه الالوسى (فى الجزء العشرين من ٢٧ طبع محمد منير الدمشقى) وجه استدلالهم بهذه الآية ، ثم عقب بطرق الاحتمال اليها ، وذكر أن اجماعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم .

وكما يستدلون بمثل هذه الآية ، ينسبون أحاديث الى الرسول عليه السلام ، من مثل : « سيكون فى أمتى كل ما كان فى بنى اسرائيل حلو النعل بالنعل » .

فهل لهذا التوافق في القول بالرجعة ، بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى — يجوز

وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف في استدلال أصحاب الرجعة من بقية الشيعة .

ولعل حمل مثل هذه الآية السابقة على الرجعة واعتقادها ، من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جذب الفرق الإسلامية لآي القرآن ، وهي ظاهرة يلزمها تعسف في كثير من الأحيان . والشهرستاني يستطرد في تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التي تمتد بالرجعة فيقول : « فالسبائية : أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي أنت أنت - يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن ، وزعموا أنه كان يهوديا فأسلم ، كما زعموا أنه كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي ... ومنه انشعبت أصناف الغلاة ، وزعم أن عليا حي لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجيء في السحاب . الرعد صوته والبرق تبسمه ، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي ، واجتمعت عليه جماعة . وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي » (ج ٢ ص ١٢)

« والباقارية : أصحاب محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق ، قالوا بإمامتهما وإمامة والدهما زين العابدين ، إلا أن منهم من توقف على واحد منهما : الباقر أو ابنه الصادق ، وما ساق الإمامة إلى أولادهما ؛ أي لم يجاوز بها غيرهما ، ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته » - (ج ٢ ص ٥) .

« والرافضة : من الشيعة الإمامية ؛ (أي رافضة مقالة زيد بن علي في جواز إمامة الفضول ، وهما الشيخان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو علي) ، وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجعة .

« والجارودية : وهي فرقة من الشيعة أصحاب أبي جارود ، قالوا : بسوق الإمامة من علي إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل في المدينة على عهد المنصور . ومن قال منهم بإمامته - أي بإمامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا : منهم من قال إنه لم يقتل : وهو بعد حي ، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا ، ومنهم من أقر بموته وساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن علي بن الحسين ... » (ج ١ ص ١٦٢ - ١٦٤ من المصدر السابق)

« والاسماعيلية الواقفية - وهي التي قالت أن الإمام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ، قد نص عليه باتفاق من أولاده . ولكنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه ؛ فمنهم : من قال لم يمت ، ومنهم من قال الموت صحيح في حال حياة أبيه ، وفائدة التنصيص على إمامته بقاء الإمامة في أولاده ، فالإمام بعده ولده محمد بن اسماعيل . ومن هؤلاء الاسماعيلية : جماعة وقفت على محمد ابن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته . والإمامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع أئمتهم بظهور المهدي » - (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) .

أن ندعى تأثر المسلمين باليهود في ذلك ، بعد أن وجدنا تأخر ظهور القول بالرجعة في الجماعة الاسلامية عنه في الجماعة اليهودية ، وبعد أن رأينا اختلاط الجماعتين احدهما بالأخرى ؟؟ .

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين يميل الى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود في القول بالرجعة ، ويذكرون هذا في صورة مقنعة على الأقل .. كأن يقولوا : القائل بهذا الرأي في الجماعة الاسلامية أصله يهودى مثلاً ، وقد كان يعتقد أو كان يقول بمثله حين كان يهودياً .

وموقفنا هنا ، هو موقفنا هناك من عقيدتي التشبيه والجبر والاختيار .. نحاول أولاً أن نجيب عما يشبه السؤال السابق ، وهو :

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟
أم هو من المعانى التي تمر حتماً بكل جماعة انسانية لها دينها وعقيدتها ، فهو قدر مشترك وظاهرة انسانية عامة . وعندئذ لا يصح أن يدعى فيه التأثير أو عدم التأثير ، الا من ناحية المعالجة العقلية له أو في أسلوب عرضه وتصويره ، فالمتأخر من الجماعتين يتأثر بالمتقدم في هاتين الناحيتين فقط ؟؟

واذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية في معتقداتها ، وجدنا أن عقيدة الرجعة لانسان معين تتم عن تقدير المعتقد لهذا الانسان المعين ، وعن حبه له — بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة في الحرص على بقاءه ولقائه ومحادثته ، ينشأ شك المحب في

قتل من يحبه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات (١) . فاذا اصطدم بالحقيقة الواقعة وهى أنه لم يعد يراه يقظة ولم يعد يتحدث اليه مشافهة بعد فوات وقت طويل على ذلك ، لم يصدق بموته أو قتله مع ذلك ، ويؤمن بغيبته فحسب ، ثم بناء على ذلك بأوبته ورجعته يوما ما ، طالت فترة الغيبة أم قصرت . لأن الحب القوى يخلق آملا قويا قد يتعارض مع واقع الأمر . والنفس موزعة بين الأمل القوى والواقع الذى لا مراء فيه ، لا تركز الى طرف منهما . وهذه حال الشك .

ولكن عيشة النفس فى الأمل أهنا وأرغد ؛ لأن متعتها فيه أطول ، ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع ، ولهذا ترجح البقاء فيه عن النزول الى عالم الحقيقة . وهذا حال ترجيح أحد طرفي الشك ، وهو هنا ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذى يمثلته الواقع ... ثم يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغيبة .

فاذا اطمأنت النفس عندئذ الى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنان الى أمل قوى فى عودته ، لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث . ثم يتحول هذا الأمل بعد مرور فترة أو فترات عليه ، الى عقيدة برجعته .

فاذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس ، تخيلت وقتها فحددتته . وفى أول الأمر تقصد الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة ، لأن الأمل القوى يوحى بذلك . فاذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعل ومع ذلك لم يعد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول أصحابه

(١) وقول عمر رضى الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم : « من قال ان محمدا قد مات قتله بسيفى هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى عليه السلام » - هو مما تمليه الطبيعة الانسانية .

فى الوقت وشرحوه بغير المؤلف والمتعارف حتى يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة ، فاليوم فى نظرهم ليس كأيامهم العادية ، والسنة ليست كذلك السنين التى تمر بالانسان العادى .

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة ، فى طريق تبدئه النفس بالحب وتتوسطه بالأمل . ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهر النفسية العامة التى لا تختص بها جماعة انسانية دون جماعة انسانية أخرى . وظهورها فى الجماعة يتوقف فقط على محبين ولهين لشخصية عزيزة فيها ، تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الامام أو النبى .

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجماعة الانسانية ، أن الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعد أن ادعوا أنه قتل حسدا من أخيه قابيل . كما نجد بعض المسيحيين اعتقد بعد اليهود أيضا برجعة عيسى ، وقال بعدم موته أو قتله وبغيته غيبة حقيقية . وحددوا وقت ظهوره على الأرض ، ليملاها صلاحا وطهرا (١) .

فهنا اذا رأينا عددا من جماعات الشيعة اعتقد فى رجعة على أو فى رجعة بعض الأئمة من أولاده ، فليس بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير

(١) حمل بعض المسلمين ما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى ، ومطهرك من الذين كفروا ، وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ، ثم الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » على أن تأويل الرفع فى الآية الكريمة بالرفع على الحقيقة انما يصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط - وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح ، وقد كان مذهب غير الخواص منهم . أما الخواص كالنساطرة فلا يرون الرجعة ، حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء .

أصحاب الرجعة من اليهود^(١) . اذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود ، والترتبة بينها مهياة لذلك ، لأن منزلة على ومنزلة نسله من نفسها وجبها له ولأولاده لا يحتاج الى توضيح خاص .

فاذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين أثر في عقيدة الرجعة عند الشيعة ، فأولى أن يحمل هذا الأثر في تعجيل ظهورها لديها أو في توجيه الاستدلال على صحتها من الدين .

ومن هذا العرض لبعض عقائد الديانة اليهودية ، ومن مناقشة اتصالها بما وجد نظيرا لها عند بعض فرق المسلمين ، نستطيع أن نميل الى القول : بأن أثر اليهودية لم يكن في تقل هذه العقائد الى المسلمين . بل تأثيرها — اذا ادعيناه — اما في لفت نظر بعض الفرق الاسلامية الى معالجة نظائر هذه العقائد عندها ، أو في كيفية حلها ومناقشتها ، أو في التعجيل بظهورها على مسرح النقاش والجدل .

أما العقائد ذاتها فهي من املاء طبيعة البيئة الاسلامية ، باعتبار كونها بيئة انسانية متدينة ... أى باعتبار كونها جماعة انسانية لها دين وعقيدة.

(ب) المسيحية المفلسة أو علم الكلام عند المسيحيين :

لم تقف المسيحية عند الحد الذى كانت عليه على عهد رسولها ، ولا في دائرة فهم أصحابه وحوارييه لها ، شأنها في ذلك شأن كل دين آخر . وأهم عوامل التغيير فيها عنصر الزمن ، وهو أقوى أسباب الخلاف في فهمها بين أتباعها ، لأنه كلما تأخر الوقت بدين من الأديان وكلما مضى

(١) ولهذا يقول ابن خلدون في مقدمته (ص ١٨٧ طبع المطبعة الاميرية في مصر) ،

« ويستشهدون بقصة الخضر » — وكان القرآن وما فيه من قصص كان من البواعث على هذه الفكرة عند الشيعة على العموم .

الزمن على بدء الدعوة له كلما تعددت الاتجاهات الانسانية في فهمه وشرحه .

وهذه الاتجاهات تختلف فيما بينها في العمق والسطحية ، تبعا لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية .

والانجيل كمصدر للمسيحية ، كان يتلى على المؤمنين به في بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياته وعباراته في يسر وسهولة . وكانت العقلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة في الدلالة والتخريج — مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » — أكثر من أن تدرك معنى نفسيا يبدو لها في غاية الوضوح . ولشدة وضوحه لديها — كان بمنزلة الأمر القطعي عندها الذي لا يحتمل التعبير غيره .

حتى اذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية في القرن الثاني الميلادي ، ولقحت بعنصر ثقافي آخر يمتاز بالتحديد والدقة — وهو العنصر الفلسفي الاغريقي ، ابتداء يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات في مصدرها . وابتداء رجال الدين أنفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتئم الذي يقصد منه على نحو من الأنحاء مع تعبير آخر يبدو في دلالاته على الضد منه ؟ . وهكذا ... حتى تكون من تساؤلهم ، ومن محاولة اجابتهم المختلفة — ما يعرف بالمسيحية المفلسفة ^(١) ، أو بالمسيحية المشروحة .

(١) وهي غير الفلسفة المسيحية . إذ هذه في نظر بعض مؤرخي الفلسفة يقصد منها الفلسفة الاغريقية ، التي تفلسفت فيها رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل : توماس الاكوينى وأوغسطينوس .

وابتدأت خاصة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » ، وأنه « كلمة الله »
مثلا على معنى يخالف في الغالب فهم عامتهم . ابتدأت تحمله على
المعنى غير المتبادر وغير الظاهر في الدلالة ، كما ابتدأت هي نفسها تختلف
أيضا في هذا المعنى غير الظاهر . وأصبح تاريخ التفكير الانساني
الدينى تبعا لهذه الاختلافات يشهد صراعا عقليا جدليا بين خاصة
المسيحيين بعضهم ضد بعض . وابتدأ التاريخ الانساني العام يشهد
صراعا من نوع آخر بين مفكرى المسيحية من جهة وبين الكنيسة
وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى ، تغلب عليه القسوة في مجادلة
أحد الطرفين للآخر .

وهذه المسيحية المفلسفة ، شئ آخر غير ما قام به رجال مدرسة
الاسكندرية : أمثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندرى منذ آخر
القرن الرابع بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، من التقريب بين
المسيحية والفلسفة الاغريقية : فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة
الاغريقية في تعبيراته أو في طريقة تأويله للنصوص الدينية ، اذا بالنوع
الثانى قد قام عليها ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين .

وفي عصر بنى أمية وفي العصر العباسى كذلك ، وصلت الى المسلمين
بطريق المشافهة مسيحية .. لكن على حالتها الأولى لم تفلسف ولم
تشرح ، وهى المسيحية النصية .. وبجوار ذلك ، وصلت مسيحية
أخرى مفلسفة أو مشروحة :

♦ فوصل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران لبعدهم
عن التأثير بالفلسفة الاغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، وربما
للعلة نفسها ، كثير من النوع الأول .

♦ ووصل عن طريق النساطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى .

والثقافة الاسلامية قد يظن أنها تأثرت بكلا النوعين ...

وعندئذ يصح أن يكون أثر النوع الأول : فى تفسير القرآن
وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك
فى وضع الحديث وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت
الى أن تكون حياة زهد ورهبة .

كما يصح أن يكون أثر النوع الثانى : فى التفكير الاسلامى
الالهى .

هذا كله .. ان ادعينا تأثر الثقافة الاسلامية على العموم
بالمسيحية .

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الاسلامى الالهى ، ولذا لا نرى
داعيا لتفصيل أثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الاسلامية ..
ولحاجة البحث — وهو محاولة تحديد أثر النوع الثانى من المسيحية
فى التفكير الاسلامى الالهى — نرى أنفسنا مضطرين الى ذكر كلمة
عن هذا النوع ، وهو المسيحية المفلسفة التى ظهرت فى المناقشات
الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشام وفى العراق (١) .

وكان زعماء هذا النوع : كليمنس الاسكندرى Clemens von
Alexandrien (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجنس المسيحى Origenes

(١) كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق . ومن أشهر المجادلين يحيى
الدمشقى فى زمن عبد الملك بن مروان ؛ ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور
لنا الى حد ما هذا الجدل .

ومن بعد هذا الأخير ظهر في اتجاهه : آريوس Arius ، وديسقورس Diskors ونسطور في الشرق الأدنى .

ندع المسيحية النصية اذن جانبا ، وتتجاوزها الى المسيحية المفلسفة أو المسيحية الانسانية .. أى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية أجنبية ، وبالأخص ضغط الفلسفة الاغريقية .

وأوريجنس الميحي^(١) : هو الزعيم الذى ينسب اليه هذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب اليه المدرسة الدينية العقلية . وقد شرح الانجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة . وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الاشراقى » أيضا ، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الالهى (البصيرة والالهام) والاشراق والتجلى ، وصداه هو ما يعرف عند المسلمين : « بالحكمة الاشراقية » .

ورغم أنه سلك طريق التأويل والشرح للعقيدة المسيحية ، لم يضطهد من الكنيسة ؛ لأنه تفادى الموضوعات التى فصلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط ، فلم يضطدم اذن مع شىء محدد قطعى الدلالة فيه .

وفى عرضنا لتأويله واتجاهه فى العقيدة ، سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية ، اذ هى مظنة أن يدعى تأثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الاسلامية .

(١) عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ : ٢٥٤ م) ، وهو غير أوريجنس الوثنى من أصحاب الافلاطونية الحديثة ، فهذا كان تلميذا لامونيوس سكاس Ammonios Sakkas قبل افلوطين المصرى .

وهو في تأويله لنصوص العقيدة لا بد أن يعتمد كما اعتمد — ويعتمد غيره من المؤولين والشراح للعقائد — على أمرين : على عبارات وردت في المصدر النصي للعقيدة وهو الانجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوي . اذا أنه لو لم يكن له سند في عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفا اليها أو ملصقا بها ما لم يكن منها ، واذا لم يكن تأويله في حدود الاستعمال اللغوي كان معنيا ، أو عد واضعا في اللغة وضعا جديدا خاصا به . والأمر يؤول حينئذ الى أنه غير شارح وغير مؤول ، والفرض أنه عرف بالشرح والتأويل دون غيرهما .

♦ مسألة عيسى والمسيح :

وفي مسألة عيسى والمسيح ، وجد أن الانجيل وصف المسيح بأنه « ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » ، ثم في موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح^(١) .

فاذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته .

ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟ .

أوريجنس — وهو زعيم الاتجاه العقلي في العقيدة — لم يقف عن التفسير ، يفوض المعنى في ذلك الى الله شأن المفوضين من علماء الدين ، لأن التفويض يؤول الى التخرج والابتعاد « عن التأويل » . كما لم يذهب الى الشرح الحسي ، لأن هذا الشرح — وهو عبارة

(١) ويحكى ذلك ايضا القرآن الكريم في قوله : « اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يشرك بكلمة منه ، اسمه المسيح عيسى ابن مريم ، وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين » .

عن الأخذ بما تبادر الى الذهن من اللفظ والعبارة — ليس تأويلا ولا عملا عقليا عميقا .

ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح ، حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى ، وهو قرب المنزلة . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله في الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى في الوجود منزلة الله . وهذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى . فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى — وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى — كهذا المعنى غير المتبادر منه الذى يسمى في العرف اللغوى معنى مجازيا .

كذلك عندما وصل الى كلمة الله فى الشرح ، لم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos ، وذلك أيضا فى حدود اللغة . والمسيح بعدئذ هو عقل الله . وبانضمام هذا الى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله — وهو القرب فى المنزلة — يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه ، أى الذى يكون فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله .

والله والمسيح اذن ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، أزليان قديمان .. لأن العقل الانسانى فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضا وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبقا بفترة من الزمان (١) .

(١) والفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الافلاطونية منها ، هى التى حملت أوريجنس على التأويل على هذا النحو . فالافلاطونية يمكن أن يجعل عالمها الأعلى ، وهو المثل والنفس الكلية ، ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل ، ثم النفس الكلية . والمثل الافلاطونية قد ينظر اليها من وجهة « المعرفة والمنطق » — كما نظر اليها هنا فى الافلاطونية الحديثة — فتعتبر كليات أو معلومات كلية وبالتالي تصبح مضمون العقل ، ويصبح العقل تبعا لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير الذى يد فى قمته . وهذا الترتيب فى العالم الحقيقى عند افلاطون على هذا النحو يعرف للافلاطونية الحديثة .

واذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له ، فمعنى ذلك فى شرح أوريجنس أن المسيح الذى هو كلمة أو عقله ، حل فى عيسى الانسان . والمسيح بهذا المعنى بدا فى شخص عيسى ، وعيسى بناء على ذلك انسان الهى : صورته الخارجية صورة انسان ، وطبيعته الداخلية مما ينتمى للاله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ... هو مركب من الناسوت واللاهوت ، أو من الانسانية والالهية .

وسواء اعتقد أوريجنس بحقيقة هذا الحلول ، أم جعله عنوانا فقط على تمييز عيسى عن الانسان العادى ، فقد أثر غنه على العموم القول بحلول المسيح فى عيسى ، أى بحلول الجزء الالهى فى شخص عيسى الانسان .

والتوجيه الأخير فى شرح حلول المسيح فى عيسى ، مال اليه آريوس ونسطور من بعد أوريجنس ، وهم جميعا من زعماء الاتجاه العقلى فى شرح الدين . ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى ورسالته الدينية ، وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثال الذى يحتذى ، كما أوصت بذلك المسيحية .

وعند هذا الحد من الشرح لعقيدة المسيح وعيسى ، استمرت المدرسة العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادى .

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Diskors على أثر هذه المدرسة ، متابعا اتجاهها فى الشرح . وهو من رجال المسيحية وأبناء الكنيسة فى الاسكندرية . وتبعه فى شرحه أبناء المسيحية فى نيسا Nicaa فى الشرق الأدنى ، وكانوا جميعا أوفياء لما أثر عن

زعيم الاتجاه العقلي أوريجنس . لم يدلوا في آرائه رأيا برأى آخر خاص بهم ، كما لم يتعمقوا في التأويل والشرح العقلي مما يعد تطورا في هذا الاتجاه ، بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير ، حتى أصبح معنى حلول المسيح في عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للاله ولا أثر للناسوت فيه . وعرف الانحراف في الاتجاه العقلي والميل به الى الشرح المادى في فهم حلول المسيح في عيسى على هذا النحو ، بمذهب : « المساواة » Homousios . وقد ساعدت كنيسة الاسكندرية على نشره .

وبجانب القديس ديسقورس في الاسكندرية — وبعد أن تحول رأى أوريجنس في عيسى الى « المساواة » قام آريوس واتباع تعاليم أوريجنس الأصلية . بينما كان يتمذهب بها في سوريا نسطور Nestorius . ومعنى متابعة آريوس هنا ونسطور هناك لعمل أوريجنس في مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلي لها على نحو ما رأينا قبل .

فأريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له ، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة ، وقال : انه انسان محض ، وقد وجدت فترة من الزمن قبل خلقه — أى أنه انسان حادث . وعلل هذا الرأى بقوله : كيف تتفق دعوى وحدة الاله مع جعل عيسى الها أيضا ؟ نعم هو شبيه للاله ، على معنى أنه قريب منه في الدرجة والمنزلة ، ولكنه ليس مساويا له . واعتراف آريوس بكون عيسى شبيها للاله ، محافظة منه على رأى أوريجنس في شكله وصورته .

ونسطور في الشرق الأدنى أنكر مذهب « المساواة » Homousios

أيضا في النظر الى عيسى ، بعد أن سيطر على كنيسة الاسكندرية منذ
ديسقورس . ولم يكن من الطبيعي أن ينال بهذا الانكار استحسان
الكنيسة البيزنطية في القسطنطينية التي كانت تشرف على الحركة
المسيحية في الشرق الأدنى ، بل بالعكس حورب منها لأجل نظرتة الي
رسول المسيحية هذه النظرة . ففي مؤتمر خلقيدون Chalcedon في
آسيا الصغرى (١) ، قرر المؤتمر اعلان زندقته بسبب رأيه هذا .
وأقروا في مقابل رأيه أن عيسى مركب من طبيعتين طبيعة الهية وأخرى
انسانية ، قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول احدهما عن الأخرى .

ومنذ أن خالف نسطور وآريوس القديس ديسقورس في ذلك ،
أصبح للمدرسة العقلية المسيحية — وهي مدرسة أوريجنس —
اتجاهان :

♦ اتجاه نسطور (٢) أو النساطرة .

♦ واتجاه ديسقورس الذي عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد ، منسوبا
يعقوب البراذعي مكمل هذا الاتجاه في القرن السادس (٣) .

ونسطور في تأويله ، كان جريئا يحكم العقل فيه دون رغبات

(١) سنة ٤٥١ م ، على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria

(٢) ولعل اعلان الحرب من الكنيسة البيزنطية عليه في مؤتمر عام ، هو الذي جعل
استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب اليه أكثر مما ينسب الى آريوس .

(٣) وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه ،
لان حركة يعقوب كانت في الشرق الأدنى واقترنت بحركة نسطور ، وكانت حركة نسطور
مشهورة معروفة . فبحكم المقابلة بين الاتجاهين في موطن واحد ، عرف اتجاه ديسقورس
باسم يعقوب أكثر من نسبته الى مؤسسه .

الكنيسة . ومدرسته لذلك ، تعتبر في الواقع الاستمرار العقلي الفلسفي للمسيحية .

أما يعقوب فكان في تأويله متحفظا ، حرصا منه على ارضاء الكنيسة ، فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة في المواطن التي تعتبر في التوضيح والاسهاب أكثر من غيرها ، اذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة يصطدم حتما بتعاليم الكنيسة ، لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها . ومدرسته من أجل هذا التحفظ في التأويل ، كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة .

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها في التأويل من الحركة العقلية الفلسفية في اعتبار مؤرخي الفلسفة ، تبتعد عما يطلب في الدين كدين وعما يكون متصلا بأهدافه . فمن أهداف الدين ومما يطلبه أيضا : توفير القداسة للمعاني الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة في جماعة المتدينين ، وفي الحياة الخاصة بالفرد المؤمن . وكلما تدخل العقل في شرح معاني العقيدة كلما ضعفت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهي بالصورة التي وردت في أصل الدين . وتعتبر المسيحية النسطورية تبعا لهذا جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية .

بينما تعتبر اليعقوبية ، ان لم يتقدم مذهب التفويض المسيحي ، جديرة بأن تكون أسلوب الدعوة الى العقيدة المسيحية . لا لأنها اشتملت على تأليه عيسى ، بل من حيث انها تقلل من اقحام النقاش العقلي في العقيدة ومبادئها ، أى من حيث منهجها العام .

والاعتزال فى الثقافة الدينية الاسلامية يمثل بالقياس على ذلك
فلسفة المسلمين ، أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها .
وبالتالى مذهب السلف أجدر من الاعتزال أولا ومن مذهب الأشاعرة
ثانيا بأن يكون (١) أساس النصح الدينى الاسلامى ، لأن منهجه
يوفر على العامة ما ليس فى استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير فى

(١) وابن القيم يذهب الى أبعد من ذلك ، فىرى أن التأويل - وهو الامر الرئيسى الذى قام عليه الاعتزال - ضرب من التحريف فى كلام الله . فيحكى أن الصابونى فى كتابه « عقيدة السلف » (ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٣ توحيد) يقول « ... ويشبتون - أى السلف - له جل شأنه ما أثبتته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم . ولا يمتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه : فيقولون انه خلق آدم بيده كما نص سبحانه عليه فى قوله : (قال يا ايليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدى على =
= النعمتين أو القوتين تحريف المتزلة والجهمية أهلكهم الله . ولا يكيّفونها بكيف ... وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ؛ بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكيف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه » .

وفى كتاب « المنقذ من الضلال » (ص ٨٠) يقول الغزالى فى معنى هذا : « اما مقصود علم الكلام - ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الأشاعرة واتجاه المتزلة - فهو حفظ العقيدة على انسان نشأ مسلما وتلقى عقيدته عن الكتاب والسنة ، من تشويش المتبدعة وهجمات المخالفين بأن يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وشناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق على الكلام عقيدة الاسلام لانسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من مهمته ... » !

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى امام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) : « لقد قرأت خمسين الفا فى خمسين الفا ، ثم خليت اهل الاسلام باسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى اهل الاسلام فيه ، كل ذلك فى طلب الحق . وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد ، والان وقد رجعت عن الكل الى كلمة الحق : عليكم يدين العجائز ! فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، وتختم عاقبة امرى عند الرحيل على نزعة اهل الحق وكلمة الاخلاص ، فالويل لابن الجوينى - يريد نفسه - ! ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا (بالكلام) ، فلو عرفت أن (الكلام) يبلغ بى ما بلغت ما اشتغلت به » !

التدليل العقلي دون أمن من الزلل والخطأ ، أو من الحيرة والتشكك .

وعقيدة المسيح وعيسى في نظر المسيحية تتضمن اذن :

♦ اما القول بحلول الجزء الالهي في الانسان كما قال به أوريجنس

♦ أو بعدم حلول شيء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال

أريوس .

هل لقول غلاة الشيعة بحلول الجزء الالهي في امام من أئمتهم ،

كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحي حول عقيدة المسيح

وعيسى (١) ؟؟ .

والحكم بالايجاب أو بالنفي ، يتوقف على بيان الصلة التاريخية

بين ما لغلاة الشيعة وبين المسيحيين الحلوليين . ولم تقف بعد على تحديد

هذه الصلة تحديدا واضحا أو تحديدا علميا . فلم نعر على اتصال

بين مسيحيين كانوا يعرضون عقيدة « المسيح وعيسى » على وجه

حلولي ، وبين مسلمين شيعيين أو غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه

وطبقوها في عقائدهم الاسلامية .

ويؤخذ من حديث الشهرستاني في الكلام عن الشيعة ، أن القول

(١) يحكي الشهرستاني (في كتابه الملل والنحل : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩) : ان

الرزامية من فرق الشيعة - أتباع رزام بن رزم - قالت بذلك . ويذكر انها « ساقطت

الامامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه أبي هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله

ابن عباس بالوصية » . ثم ساقها الى محمد بن على ، وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم

الامام الذي قتل بالبصرة - وهو صاحب أبي مسلم الذي دعا اليه وقال بامامته .

ثم يستطرد فيقول : « وهؤلاء ظهروا بخراسان في أيام أبي مسلم ، حتى قيل

ان أبا مسلم كان على هذا المذهب ، لانهم ساقوا الامامة الى أبي مسلم ، فقالوا : له

حظ في الامامة ، وادعوا حلول روح الاله فيه ... »

بفكرة حلول الجزء الالهي في انسان في الجماعة الاسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة ، ويذكر على وجه التحديد أن اليهود دون النصارى كانوا مصدر هذا القول : فعبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : « أنت أنت » — يعنى أنت الاله ، وتفاء على الى المدائن بسبب ذلك . ويستطرد فيقول : « ثم يروى عنه ، أى عن عبد الله ابن سبأ ، أنه يقال كان يهوديا فأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال في على » (١) .

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الالهي في على ، أو في امام من أئمتهم ، قد نشأ عن رغبتهم الشديدة في التحيز لعلى ونسله ، واطناهم في خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعته عن منزلة الانسان العادى . لكن بما أنه في التاريخ كان انسانا ، وعاش انسانا ، ومات انسانا ، ولم يتحول الى أن يكون الها ، فلا أقل من أن يكون انسانا في مظهره ، والها في داخله . وبهذا يوفق بين الحرص على الاعتقاد بفضله وبِعظم خصائصه على الإطلاق ، وبين ما سبق من أنه كان انسانا في كل أطواره ، فخصائص الاله حلت في على الانسان ، أو في واحد من نسله .

وربما كان لقوة الاسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بنى أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر في عدم ظهور هذه العقيدة كراى لجماعة معينة قبل العباسيين .

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للأُمويين ، أو للتسامح الدينى في أيامهم ، أثر في ظهورها . على عهدهم ،

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٢ .

فظهرت بين الرزامية من غلاة الشيعة كما يحكى الشهرستاني .
وعندئذ يقال فى شأن هذه العقيدة انها وليدة البيئة الاسلامية ،
لأن الاستعداد النفسى لها كان موجودا بين رجال الشيعة ،
ولست هناك حاجة بعد ذلك الى ادعاء انها كانت لليهود أو المسيحيين ،
ثم نقلت الى الجماعة الاسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود
أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة .

وأثر الاختلاط — ان كان له أثر — يقصر عندئذ على توجيه
الشيعة فى الاستدلال على هذه العقيدة من الوجهة الدينية ، أو فى
تعجيل معالجتهم لها ^(١) .

♦ الأقاليم :

الأقاليم جمع أقنوم بمعنى الأصل والمبدأ . وهى : الوجود ،
والعلم ، والحياة . وتسمية هذه الأمور بالأقاليم أو الأصول يرجع
الى أثر الفلسفة الاغريقية فى تفلسف المسيحية . وتحديداتها بثلاثة
يرجع الى المصدر نفسه أيضا ، لأن ما نراه هنا فى المسيحية على هذا
الوجه يذكرنا بـ « مثل » أفلاطون ، فقد جعلها أصول هذا « الوجود »
المشاهد واعتبر هذا الوجود ظلا لها وشبيها بها فقط . كما يذكرنا
« بثالوث » أفلوطين المصرى ، الذى يتمثل فى : الواحد ، والعقل ،
ونفس العالم .

واذا راعينا هنا فى الأقاليم المسيحية مبدأ التأويل فى نصوص

(١) يحكى الشهرستاني (فى كتابه الملل والنحل ج ١ ص ٨٩ - بدران) - أن أحمد
ابن خابط من أصحاب النظام المعتزلى كان يقول قولة النصارى وهى : أن المسيح تدرع
بالجسد الجسمانى وهو الكلمة القديمة المتجددة .

العقيدة — كما لاحظناه فى مشكلة المسيح وعيسى من قبل ، كان ما أردناه منها من : معنى الوجود ، والعلم ، والحياة — شرحا أو تأويلا لعبارات وألفاظ وردت فى الأصل النصى وهو الانجيل ، وكان التأويل أو الشرح لها على هذا النحو فى حدود اللغة واستعمال الأساليب اللغوية .

ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى للمسيحية ، وجدناها : الله ، كلمة الله ، الروح القدس .

ولكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من أقنوم « الوجود » حتى يكون الوجود شرحا لله وبديلا عنه فى القصد ؟؟

وما هى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من أقنوم « العلم » حتى تشرح به أيضا ؟؟

وأخيرا ما هو الربط بين « الروح القدس » وأقنوم « الحياة » حتى تقصد من الروح القدس وتراد عند إطلاقها ؟؟ .

الله :

ولا تتضح الصلة بين « الله » و « الوجود » إلا بعد شرح « الوجود » كما شرحه فلاسفة الاغريق . والوجود الفلسفى هو الوجود المطلق ، والوجود المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله . وهذه المساواة جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى فى بحث الموجودات :

♦ فكانوا يبتدئون فى البحث بالطبيعات ، وهى لا تتصور إلا متصلة بالمادة لأنها الأجسام أو ماحل فيها .

♦ ثم يشنون بالرياضيات ، وهى وان لم تكن أجساما لكنها تطبق في الأجسام أى في المادة .

♦ ثم يثلثون بالمجرد عن المادة ومالا يشترط في تصويره تطبيقه في المادة ، وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة ولا يرتبط بها في التصور والتطبيق . وهذا الوجود المطلق اذن هو العلة الأولى أو « الأول » ، أى الأول في الوجود .

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « الاصل » للعالم وما اليه انتهاؤه ومصيره أيضا . فمنه يتبدى العالم المشاهد في نشأته وتطوره في الوجود ، واليه ينتهى ويرتد عند فناءه . والعالم ان كان ذا حركة في تطوره وظهوره ، وذا حركة أخرى في عودته ورجوعه ، « فالأصل » ثابت غير متحرك ، وباق على حالة واحدة لا يتغير .

ولأن العالم متحرك ، كان مفتقرا الى « أصله » في حركته عند التطور ، ومفتقرا اليه كذلك في حركته الرجعية الارتدادية . أما « الأصل » فغير مفتقر الى غيره ، وهو هذا العالم . والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء مظهر من مظاهر الكمال . كما يكون سببا من أسباب الخير اذا منح المستغنى غيره ، و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود لأنه حركة ، فهو كامل خير .

و « الوجود » الفلسفى يقال اذن على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر ، الخير بطبعه ، الكامل من ذاته . و « الله » في نظر المسيحية جامع لهذه الصفات كلها ، فعمل المسيحيين المفلسين للعقيدة المسيحية بشرحهم « الله » في الأصل النصى ب « الوجود » الفلسفى يعتمد

على صلة بين المدلولين ، وجامع مسوغ لاطلاق أحد لفظيهما على الآخر .
واطلاق لفظ وضع لمعنى مع ارادة معنى آخر ذى صلة بالأول تسمح
بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه ، مما يجوز استعماله فى نطاق
اللغة .

لكن يجب أن يراعى أن تفسير « الوجود » الفلسفى بهذا المعنى ،
هو تفسير له فقط من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الخارجى ، أو الاتجاه
غير الذاتى ، أو الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم . لأن هذا الاتجاه
يعلق شرح العالم فى وجوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر
خارج عنه : فهو يوحى بـ « اثنيية » ، وبمقارنة بين هذا العالم ومصدر
عنه وينتهى اليه . هذا الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم
ليست ذاتية ، لأنه ليس مكتفيا بنفسه كما لا يكون هدف نفسه . وهذه
المفارقة ، أو هاته « الاثنيية » تجعل أحد الطرفين أرفع من الطرف
الآخر ، وأكمل منه فى جميع صفات التقويم والتقدير ؛ اذ المساواة التامة
ترفع « الاثنيية » ، وتخلق « الوحدة » وعدم التغير ، والفرض أن
هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون أكمل وخيرا — هناك مكتفيا
بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا محتاجا الى غيره . ومن الطبيعى
أن يكون الأكمل فى الكون « أصلا » لما عداه فيه ، وأن يكون الأقل
منه فى الكمال فرعا عنه .

أما الاتجاه الطبيعى ، أو الاتجاه الذاتى — وهو الاتجاه الفلسفى
الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن
أن يراه علة له فى وجوده وتطوره وعن أن يجعله فى النهاية هدفه . بل
يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته . وأصحاب هذا الاتجاه

لا يعالجون « الوجود » لهذا على نمط ماتقدم ، فليست هناك « أثينية » ، وليست هناك مفارقات : فالعالم موجود ، و « الوجود » ، هو والعالم سواء . ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شيئا يمنح الوجود لشيء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل مايفاض عليه من موجود آخر، بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل الى هدفه ، وأن موجودا آخر لم يزل بعد قريبا ، أو بعيدا ، من نهاية تطوره .

وربما يمكننا أن نقول : ان « الوجود » ، كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثاني .

كلمة الله :

والصلة بين « الكلمة » و « العلم » صلة واضحة . لأن « الكلمة » كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل ، Logos والعقل والعلم يؤول المراد منهما الى معنى واحد تقريبا ، لأن العقل ادراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم . فاطلاق « الكلمة » و ارادة « العلم » منها اطلاق لغوى صحيح ، ولكنه اطلاق فحسب على المعنى الثانى . واللفظ حينئذ مستعمل فى غير ما وضع له ، ومسوغ هذا الاستعمال فى عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن ارادة المعنى الذى وضع له اللفظ أولا .

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضا ، اذا علم أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى « الروح

القدس» . فاطلاق الروح القدس واردة الحياة لهذه العلاقة أمر جازئ لغة .

بعد شرح الأقانيم الثلاثة وتحديد هذا التحديد المجازى القائم على التأويل ، اختلف المسيحيون فيما بينهم فيها من جهة أخرى : هل هى فى واقع الأمر شئ واحد ، أم هى أشياء مستقلة ؟؟ هل « العلم » و « الحياة » : هما عين « الوجود » ... أم هما شيئان آخراى غيره ؟

فاليعاقة ^(١) : يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلا من « العلم » و « الحياة » غير « الوجود » ، وذلك تبعا للمتبادر من عدد الألفاظ الدالة عليها . ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر أطواره الى الاتجاه المادى ، لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الاسكندرية . وبناء على رأيهم فى الأقانيم ، يصح أن ينسب اليهم القول بالتثليث فى أصل العالم ^(٢) .

والنساطرة ^(٣) : كانوا يرون أن « العلم » ليس شيئا وراء « الوجود » ، وأن « الحياة » ليست شيئا مستقلا عنه كذلك . واذا لاحظنا ميل

(١) كانت « انطاكية » أشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الأدنى . ويونان الابامى ، واصطفن بارصديلة ، من أشهر علمائهم فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

(٢) لعل اليعاقة هى الذين يعنهم القرآن الكريم بقوله : « يا اهل الكتاب لا تغفلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق . انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه ، فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم ، انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، وكفى بالله وكيفا . لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ... »

(٣) كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة . وكان من رجالهم فى العصر السابق على الاسلام : هيبا الملقب بالترجمان ، وبرويوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) ، وأبو القشقرى (فى القرن السادس) .

النساطرة في الشرح الى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى الى الناحية المعنوية ، وجدنا رأيهم في هذه الأقانيم أمرا متوقعا منهم ، لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح . وبناء على رأيهم هذا ، نسب اليهم القول بـ « الوحدة » فى أصل العالم ، أو بوحدانية الله .

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » . كما سيأتى ... فعندما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى ^(١) « أوله » بالخير ، اضطر أن يقول محافظة على بساطة « أوله » من كل وجه — فى الواقع والتصور الذهنى — ان وصفه بالخير لا يوجب تعددا فيه بوجه من الوجوه ؛ لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجواهر ، فيكون متكثرا فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته .

فالنساطرة يقولون « بالوجود » ، و « العلم » ، و « الحياة » ، لأنهم ملتزمون الشرح فى حدود النصوص المسيحية . ولكن تأثرهم بالفلسفة الاغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولاً بالتثليث فى الواقع ونفس الأمر ، لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة الى شىء واحد : هو « الوجود » . فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له ، وبهذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه ، وعلى هذا :

(١) اذ أن المذهب الأفلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الأعلى أو الهه الأعظم . فأراد أفلوطين — وهو متأثر بمذهب أفلاطون على هذا النحو — أن لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به أفلاطون الهه الأعظم أو مثاله الأعلى ، من أنه الخير .

فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس — تلك العبارات التي وردت في النص المسيحي لا تدل على ذوات ثلاث في واقع الأمر :

♦ بل الله هو الذات الواحدة ، وهو وحده أصل العالم .

♦ وكلمته على معنى علمه .

♦ والروح القدس على معنى القوة المدبرة .. حالان أو اعتباران لذاته .

والنساطرة بهذا التأويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » ، أو يمكن أن يعدوا من أصحابها . ولذلك اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية — وهي كنيسة الشرق الأدنى — خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، كما اعتبرتهم زنادقة هذه الجماعة ، وهم من أجل ذلك يستحقون في نظرها لعنة الرب والمسيح^(١) .

ونحن نجد « الصفاتية »^(٢) من المتكلمين يقولون بإثبات الصفات

(١) هذا ما قرره مؤتمر الكنيسة البيزنطية تحت رعاية الامبراطورة بولشيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م ، في مدينة خلقيدون Chalcedon في آسيا الصغرى .

(٢) يقول الشهرستاني في المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ - ٩٩) : « والصفاتية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا . وكذلك يثبتون صفات خيرية ، مثل : اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، الا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خيرية .

ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها ، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة .

♦ فبالغ بعض السلف الى حد التشبيه بصفات المحدثات .

♦ واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها .

للبارى ، على أنها غير ذاتة ، كما نجد أبا الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة (١) يقول بها على أنها وجوه للذات . ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة في ارجاع الصفات كلها الى صفتين : الى كونه عالما ، قادرا .

• وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين : فمنهم من اوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك .

• ومنهم من وقف في التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء - فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، الا انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ... ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك قد أثبتناه يقينا .

• ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت ، من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقعوا في التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف .

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا وقعوا في التشبيه : مالك بن انس رضى الله عنهما ، اذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . ومثل : أحمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود بن علي الأصفهاني ... حتى انتهى الزمان الى الحارث بن أسد المحاسبى : وعبد الله بن أسيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى .

وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ... الى أن جاء الحسن الأشعري ، وأيد مقاتلهم في مسألة من مسائل (الصلاح والأصلح) بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة ، والجماعة . وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية ...

وأصبح الأشعري يقول : لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جعدها . وكما دلت الأفعال على كونه : عالما قادرا مريدا ، دلت على : العلم ، والقدرة ، والارادة ... الى أن يقول : وهذه الصفات لم يتصور أن يوصف بها الذات ، الا وأن يكون الذات حيا بحياة ... والى أن يقول : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره .

وعلى أن القاضى أبا بكر الباقلاني من أصحاب الأشعري ، وهو الذى وضع المقدمات العقلية (كالجوهر الفرد) في التأليف في علم الكلام ، أثبت الصفات معانى قائمة بالذات ، لا أحوالا .

(١) عاش في القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث الهجرى (١٣٥ ، ٢٣٩) هـ

ثم نرى الجباى من رجال الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات القديمة ، وأبا هاشم يجعلهما حالين لها . ثم نرى أخيرا أبا الحسين البصرى يردهما الى صفة واحدة : هى العالمية ، ثم يدعى أن العلم عين الذات (١) .

هل بعد أن نجد هذا عند المتكلمين المسلمين ، مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين ، نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟؟

أم نجعل الفلسفة الاغريقية — فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الأول) من كل وجه ، واتصافه بوصف الخير — هى التى أثارت مشكلة الصفات فى الجماعة الاسلامية ؟؟ بعض الكاتين (٢) يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين فى ذلك .

لكن الظاهر أن الفلسفة الاغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة هى التى لفتت نظر المسلمين الى مشكل الصفات فى العقيدة الاسلامية ، وأوحت الى بعضهم برأى معين فيه ، كما أنها من قبل المسلمين هى التى أوحت بمثل هذا الرأى المعين لدى المسيحيين ، وجعلت فريقا منهم

(١) المسلمون — ما بين نصيبين وعقلين ، ما بين سلف ومعتزلة — متفقون جميعا على وصف الله بما وصف به نفسه فى القرآن ، لا ينكر فريق منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد . ولكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » ، مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟؟ واختلاف الصفاتيين — من سلف ثم أشاعرة مع المعتزلة — يكاد يكون فى الواقع اختلافا فقط فى محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة .

(٢) ذكر الشهرستانى (ج ١ ص ٥٧) فى المصدر السابق أن رأى الهذيل الغلاف فى أن الصفات وجوه للذات ، هو بعينه رأى النصارى فى أقانيمهم .

يتأثر بما ورد فيها من حل خاص ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر من التعبير في المصدر النصي .

والشهرستاني يرى أن المعتزلة في حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين ، وفي مقدمة هؤلاء الفارابي وابن سينا^(١) . اذ يحكى عن مذهب الواصلية منهم :

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى : القول بنفى صفات البارئ تعالى من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة ، وكان اصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد أثبت الهين .

وانما شرعت أصحابه — يعنى أصحاب واصل بن عطاء — فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة — كما قال الجبائي ، أو حالان — كما قال أبو هاشم^(٢) ، وميل أبى الحسين البصرى الى ردهما الى صفة واحدة هي العلم — وذلك عين مذهب الفلاسفة »^(٣) .

(١) سنرى أن الفلسفة الاغريقية في صورة الأفلاطونية الحديثة ، هي التي املت على الفارابي وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق ارجاع جميع الصفات الى صفة وحدة هي العلم ، وجعل العلم « عين الذات » .

(٢) « الحال » تعبير عن الوساطة بين الوجود والمعدم . ويراجع النقاش حوله في كتاب (المواقف) للايجي في المقصد السابع من المرصد الاول من الموقف الثاني .

(٣) الشهرستاني في المصدر السابق (ج ١ ص ٥٣) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء الذى كان أيام عبد الملك بن مروان وابنته هشام ابن عبد الملك .

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهذيلية منهم بقوله : « وانما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته . وانما اقتبس هذا رأى من الفلاسفة ، الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب أو اللوازم . والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة والثانى أثبت ذاتا هى بعينها صفة ، أو أثبت صفة هى بعينها ذات ... » (١) .

ومن أسند من الكاتبين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل المسيحى حول الأقانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده الى الفلسفة الاغريقية ، لأن الجدل المسيحى حول الأقانيم أو غيرها من مسائل العقيدة المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الاغريقية (٢) .

♦ الجبر والاختيار :

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الانسان لله وخضوعه له ، لابد أنهم اختلفوا — كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل — فى تحديد علاقة الانسان بالله .

(١) (ج ١ ص ٥٧) من المصدر السابق .

(٢) « سانتيلانا » فى مذكراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية رقم (٢٦٠٤٣) فى قسم المخطوطات بالجامعة المصرية : « فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارت فى أفكار الامم منذ نشأتها سريان الدم فى بدن الانسان . منها أخذ أرسطوطاليس ثم الاسكندرانيون نصيبا وافرا من أصولهم . ومنها أخذ الالهيون من النصارى أمهات اقوالهم فى التثليث والأقانيم والنفس الانسانية وبقائها بعد الموت ، حتى امتزجت بأقوالهم امتزاج الصرة باللحم ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة — كثرامة وأبى هاشم وغيرهما من حكماء الاسلام — أقوالهم » — من المحاضرة الثانية .

أهى على نمط افناء المخلوق فى خالقه ، فما يجرى على يد المخلوق
هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟؟

أم على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالانسان مع
كونه مخلوقا ومظهرا من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله ارادة
واختيار : له تصرف ولكن فى دائرة أضيق مما لله الخالق ، وله مجاله
وعالمه كما لله مجال وعالم ، ولكن مجال الانسان وعالمه أصغر مما لله ؟؟
ويغلب على الظن أن اليعاقبة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر.

لأن مذهبهم الذى نسب اليهم آل أمره الى أن يكون قريبا من مذهب
أصحاب النص والتفويض ، وأصحاب الاتجاه النصى أو أصحاب موقف
التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هذا ، لأنهم خشوا أن تخطئ
أفهامهم الانسانية فيما كان منزلا من عند الله ان هم حاولوا شرحه
وتفسيره ، ولذا رأوا من الأصوب أن يردوا ما لله اليه بالوقوف عند حد
التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه . وخشيتهم هذه من غير شك
مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخشوع لله ، كما أنها من ناحية أخرى
تصور ضالة شخصيتهم أو انعدامها بجانب الله . واذا ضعفت الشخصية
أو أوشكت على الانعدام فلا يكون موضوع الحديث عندئذ تصرف
خاص بها ، ولا حرية واختيار فيما ينسب اليها من أفعال .

كما يغلب على الظن أيضا أن النساطرة فى مقابل اليعاقبة هم
أصحاب القول بالاختيار ، لأن مذهبهم قائم على التأويل والميل
العقلى ، وهم لهذا أدخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد
ما أراده منه ، فلمهم وجود بجانب وجود الله ، ولهم تبعا لذلك شرح
فيما جاء عنه ، وخضوعهم لله ليس لدرجة الافناء أو ما يقرب من هذه

الدرجة . وما يجرى في الكون في نظرهم ليس مصدره الله وحده على الاطلاق ؛ بل مصدره الله والانسان معا ، وان اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقا .

وربما لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الانسان ولا يعتقدون بوجوده في علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم أيضا يقومون وجوده فيرون له حرية في تصرفاته كما يرون له استقلالا في أفعاله (١) — ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعاليجين للتفكير الاسلامي الالهى بتأثرهما ببعاقبة المسيحيين ونساطرتهم .

و « ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحكم ، اذ ينص على أن : « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحي في الشرق ، يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانساني ومسئولية الانسان الكاملة في تصرفاته ... ولما كانت أدلة هذا الرأي مقنعة للمسلمين الأحرار (رجال الاعتزال) رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به . لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار في المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذي هو علم الكلام » (٢) .

« وماكس هورتن » هنا كما نرى في عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم في الاختيار من المسيحية في الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصا آخر يفيد تأثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين ؛ لأنه اذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تأثر المعتزلة برأيهم في الاختيار ، فيجب أن يكون من تيجته أيضا

(١) تقدمت الاشارة في هذا الكتاب للفرقتين الاسلاميتين التي تنزع احدهما للجبر والاخرى للاختيار .

(٢) في كتابه « فلسفة الاسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ .

تأثر جبري المسلمين بجبري المسيحيين ، لأن المسيحيين لم يكونوا جميعا من أصحاب الاختيار كما ذكرنا .

فهل هو يريد أن يضمن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للاسلام ، وأن الاعتقاد به بين المسلمين ناشئ عن عوامل محلية اسلامية ؟؟

ان كان هذا بعض ما يرمى اليه من حكمه هنا ، فقد يعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد ، التي أولاهها الحيدة وعدم التأثير بالعواطف في الأحكام : فقد رأينا في اليهود وفيمن قبل اليهود جبريين ، ولم يولد الاسلام بعد الذي يجعل القول بالجبر خاصة له ! أياكون الاسلام في نظره قد أثر قبل أن يوجد في اليهود ومن قبلهم ، حتى وجدنا بين هؤلاء وهؤلاء جبريين ؟؟ ان الأخذ بذلك يعبر عن منطق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده .

على أن مصدر الاسلام مع ذلك وهو القرآن ؛ جمع مع الآيات التي ظاهرها الجبر آيات أخرى تثبت المسؤولية الفردية ، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا في تصرفاته وأفعاله .

فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة في أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك في أزمنتها ، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الانسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين . واذا لم يكن خاصة لدين معين ، فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العامة للجماعة المتدينة أيضا ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية . فاذا عثر المؤرخ الديني على احدهما

في جماعة مؤمنة ، فلا بد أن يعثر عند التفتيش في اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى .

فاعتراف « ماكس هورتن » بناء على ذلك بوجود عقيدة الاختيار بين المسيحيين ، يتضمن الاعتراف أيضا بوجود عقيدة الجبر بينهم . وإشارته الى وجود الجبر بين المسلمين ، يتضمن لا محالة أيضا الإشارة الى وجود عقيدة الاختيار بينهم لا على أنها منقولة اليهم عن غيرهم ، بل على أنها من تطورات الاعتقاد في جماعتهم .

ثم أيعتقد ماكس هورتن بعد هذا : أن عقيدة الاختيار في أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجح أن الفلسفة الاغريقية كانت من عوامل نضوج هذه العقيدة عند المسيحيين ؟ ، أو من عوامل لفت نظرهم اليها على الأقل ؟؟

يغلب على الظن أنه يحتضن المسيحية ويحرص على أن تكون مسيطرة للانسان في تفكيره ، كشأن علماء العقيدة في القرون الوسطى . أو أنه لا يرى فرقا بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه . وكأنه ينظر الى أن آراء شراح المسيحية تساوى من حيث قيمتها في الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل في نصوصها . ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة في الأقانيم أو في علاقة الانسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة ، وليس تصويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة في العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الانسان العقلية تحت تأثير عوامل انسانية أخرى .

وسواء أكان الباعث له تقليد علماء القرون الوسطى ، أو عدم التفرقة بين شروح الدين ونصوصه ، وحمل الانسان المؤمن فيه ووحى

لله به .. فانه بهذا أو بذاك يبعد عن أن يكون بين مؤرخي الأديان
أو مؤرخي الفلسفة .

والى هنا نرى أن أثر اليهودية أو المسيحية فى التفكير الاسلامى
الالهى لا يعدو فى الغالب توجيه نظر المسلمين الى معالجتهم مشاكل ،
تعتبر مشاكل كل جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

أما الطريقة فى حلول بعض هذه المشاكل ، وان وردت الى المسلمين
فى طى المسيحية المفلسفة على الأخص ، مع تأثرهم بها فى بعض الأحيان ،
فمصدرها فى النهاية فلسفة الاغريق — كما لاحظنا ذلك مثلاً من مسألة
الأقانيم .

المصدر الغزني

والفلسفة الاغريقية هي المصدر الثاني من مصدرى الثقافة غير الاسلامية ، التى يظن أنها أثرت في التفكير الاسلامى الالهى منذ الاختلاط ، أو يدعى أنها أثرت فيه .. سواء أكان في توجيهه الى معالجة المشاكل التى عالجها ، أو في الحلول التى رآها لها .

وهى لم تصل الى المسلمين — سواء عن طريق الترجمة والنقل بواسطة السريان المسيحيين من نساطرة ويعاقبة ^(١) ، أم عن طريق اشتراك حملتها مع المسلمين في أحاديث الجدل مشافهة — كما تركها فلاسفة الاغريق أنفسهم ، بل وصلت اليهم بعد أن عملت فيها عقلية أخرى غير العقلية الهلينية (الاغريقية) .. وهى عقلية العصر الرومانى ، التى كان لها طابع خاص ينسب اليها وتتميز به .

ولذا لم يكن ما وصل الى المسلمين منها كله للاغريق ، سواء في النصوص أو في شروح هذه النصوص . كما لم يكن كله انتاج فترة واحدة أو عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ، بل يعد انتاج عصرين متلاحقين : العصر الهلينى ، والهلينى الرومانى . وكان طابعه لأجل ذلك طابعا مزدوجا أو مزيجا من طابعين مختلفين ، تبعاً لما كان بين العقليتين اللتين تناولناه في عصرين متلاحقين من اختلاف في التوجيه وفى النظرة الى الحياة .

(١) النساطرة هم الكثرة : وتعليل ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين اليعاقبة فيما سبق في هذا الكتاب ، ومن أنهم هم الذين يمثلون المذهب العقلى فى المسيحية ، فمن اشتغل من المسيحيين بالفلسفة الاغريقية ، كانوا لهذا من النساطرة أكثر من غيرهم .

♦ والعصر الهليني أو الاغريقى : يقصد به الزمن الذى كان فيه

التفلسف الغربى وفقا على العقلية الاغريقية . وذلك منذ القرن السادس أو الخامس الى آخر القرن الرابع قبل الميلاد . وتقع فيه مدارس : الطبيعيين اليونانيين ، والايليين والفيثاغوريين ، والسوفسطائيين . كما تقع فيه مدارس : سقراط ، وافلاطون وأرسطو ، والمشائين .

♦ أما العصر الهليني الرومانى : فهو تلك الفترة الزمنية التى تلت

هذا العصر ، وتفلست فيها عقلية أخرى غير العقلية الاغريقية فيما خلفته هذه من تراث فلسفى . والعقلية الأخرى التى تفلست فيه ليست هى العقلية الرومانية وحدها ، كما يعطى ظاهر التعبير بـ « العصر الهليني الرومانى » ، بل هى عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الاغريقية فى العصر التالى لعصر الاغريق : فجناب عقلية الرومان تفلست هنا عقلية مصرية وأخرى سورية ، وبمعنى أعم عقلية شرقية . فالعصر الهليني الرومانى هو اذن الزمن الذى تفلست فيه العقلية الانسانية فى ظل الامبراطورية الرومانية ، فيما تركه الاغريق للانسانية من تراث فلسفى . ويتبدىء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما . والى منتصف القرن السابع فى الاسكندرية ، والى القرن الثامن فى سوريا والعراق فى مدارس : الرها ونصيبين وانطاكية ، أى الى عهد الترجمة والنقل عند العرب .

وتقع فى هذا العصر مدارس : الرواقية ، والأبيقورية ، والشكاك ، والفيثاغورية الحديثة ، والأفلاطونية الحديثة ، والأغوسطية ، ومدرسة الأسكندرية الفلسفية .

ولكل من العصرين الاغريقى والهينى الرومانى طابعه وخصائصه ،
كما أشرنا الى ذلك . والوقوف على خصائص العصرين وقوف فى الجملة
على خصائص الفلسفة التى وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها
عقليتهم ، وقبل أن تتخذ منها موقفا مرددا بين القبول والرفض لها ^(١) .

طابع العصر الاغريقى :

♦ الفلسفة الاغريقية لم تكن ابتكارا لفلاسفة الاغريق ، بل كانت
بالأحرى انتزعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف .
اذ التفلسف عندهم هدف أول الأمر الى التخلص من سلطان طائفة
معينة ، هى طائفة الكهنة أو أرباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى
الى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الايمان بها كما تلقى على
الشعب وتلقن له ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان
العقل الانسانى ، فما أيدته العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم
يرجح لديه بقى فى حيز الأساطير الدينية . فصلة الفلسفة الاغريقية
بثقافة الاغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتأثر تلك
بهذه أمر واضح . على معنى أن فلسفة الاغريق احتوت على عناصر
من ثقافة الشعب الاغريقى ، بعد أن قوم العقل الفلسفى هذه العناصر
واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطقى
وغيره منها .

ولهذه الصلة بين فلسفة الاغريق وثقافة الشعب الاغريقى الدينية ،

(١) ذكر هذه الخصائص على وجه الاجمال ، بذكر طابعى العصرين اللذين مرت بهما
الفلسفة الاغريقية الى أن وصلت الى المسلمين ، يلقي ضوءا على موقف العقلية الاسلامية
من آراء الاغريق ، وعلى الأخص فيما نسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الاسلامى
فى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة ما بعد الاختلاط .

نعثر في الفلسفة الاغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التي كانت للعقيدة الاغريقية قبل التفلسف وفي زمنه . وعقيدة الاغريق كانت أدخل في معنى البدائية من أية ديانة شرقية صاحبها في الوقت . وأهم هذه العناصر التي تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : عنصر اعتقاد التعدد في مصادر التأثير في الكون وفيما يجري فيه من

أحداث ...

ومعنى ذلك أنه يعتقد أن المؤثر في الكون متعدد وليس واحدا ... هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعية أو أخرى مجردة عن شخصيات الطبيعة . لكن اذا عثرنا على عنصر التعدد هذا في الفلسفة الاغريقية، عثرنا عليه في صورة تغاير ما يكون عليه في الديانة الشعبية : عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفيا مستورا . اذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس في ذات العناصر التي تكون في كل منهما ، بل في الصورة التي تبدو فيها هذه العناصر ، تبعا للفرق بين العمل العقلي الذي هو أساس الفلسفة والتصور الخيالي البدائي الذي هو أساس العقيدة الشعبية .

فنسبة التأثير في أحداث الكون الى عقول الأفلاك — كما يراه بعض فلاسفة الاغريق في الصلة بين عقل القمر وعقل الانسان — ينبئنا عن أثر العقيدة الشعبية اليونانية في الفلسفة الاغريقية . فالعلة الأولى ليست هي وحدها المؤثرة في الكون في نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى لها التأثير فيه أيضا — وهي تلك العقول التي تحرك الأفلاك ، وهي متعددة مختلفة المنازل والمراتب . غير أن العقيدة الشعبية اذا عبرت عن مصادر التأثير هذه بالآلهة ، عبرت عنها الفلسفة بالعقول .

والاختلاف بينهما اذن في التعبير فقط ، لكنه ينبىء من جهة أخرى في مجال التطور الفكرى عن الفرق بين تصور انساني بدائى وتفكير منطقي .

وجعل « النار الهيرقليطية » أصلا للعالم في الفلسفة الاغريقية ربما يعتبر أثرا من آثار تقديس « النار » على العموم في الديانات الشرقية ، وقد تسرب كثير من رسومها الى الاغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب في القديم ، وربما يعد أثرا لما عرف في القصص الدينى للشعب الاغريقى من أنه كان يؤله « النار » .

وعلى كل حال ، فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلا للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها في الديانات القديمة .

وجعل « العقل الايليائى » أصلا للعالم في الفلسفة الاغريقية أيضا ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » . وقد كان تقديسها أصلا لعقيدة التآليه في الديانات البدائية (١) .

♦ وكما أن تأثر الفلسفة الاغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعا خاصا بها ، كذلك مما يعد طابعا تتميز به أيضا أن التفلسف الاغريقى في بدء أمره كان في موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد ، ولم يراع التنسيق في خطواته . وربما من أجل ذلك ، كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد . وأصحاب « النظام الفلسفى System » — وفي مقدمتهم

(١) يرى « فند » العالم الالمانى — في كتابه « علم النفس للجماعة » في الجزء الخامس طبع Kroener بليترج سنة ١٩٢٢ : أن تقديس النفوس أساس التآليه في العقائد البدائية .

أفلاطون وأرسطو — كان لتفلسفهم هذا الطابع أيضا ، ولم يغب عنهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة في جميع خطواتهم فيه . وسبب ذلك أن الفيلسوف الاغريقى في معالجته لموضوع ما ، ربما تأثر فيها بأقوال بعض السابقين عليه ، فاذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضا . ولو نظمت هذه مع تلك ، استحال أن تتكون منها جميعا وحدة منسجمة ، مع أنه تأثر بكلا النوعين وبدا تأثره هذا في معالجته الفلسفية لكل من الموضوعين .

ويبدو هذا الطابع ، وهو طابع عدم الانسجام ، في تفلسف أفلاطون وأرسطو أكثر وضوحا منه في تفلسف غيرهما . وذلك لأن « نظامهما » الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصد كل منهما أن يدخل فيها وحدات التفلسف الاغريقى السابقة عليه . وقد استعان كل في تحقيق محاولته بفكرة عرفت به وعرف هو بها .

♦ فاستعان أفلاطون بفكرة « المثال » .

♦ بينما استعان أرسطو بفكرة « التطور » ، أو بما يسميها كذلك بفكرة « الصورة والمادة » .

وهما وإن نجحا في الجمع بين الفكر الفلسفية السابقة عليهما ، لكن لم يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله واخراج وحدة منه ، متسقة في جوهرها وفى داخلها كاتساقها في شكلها ومظهرها . لأن هذا التراث الفلسفى الاغريقى ينسب الى عدة مدارس مختلفة ، قامت على أسس ربما تكون متباينة في نظرتها الى الحياة ، وفى تقديرها للعالم .

فقد كان من هذا التراث :

♦ الاتجاه الطبيعي : وهو ذلك الاتجاه الذى يقوم الطبيعة ويقدر وجود المادة ، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقدمه .. فى مذهب ديمقريط ومذهب اليونانيين قبله .

♦ وكان منه الاتجاه الالهى : الذى يعترف بما بعد الطبيعة ، وهو ذلك الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه .. ويمثله مذهب الايليين وسقراط .

♦ وكان منه الاتجاه الصوفى : هو الذى يرمى الى التقليل من قيم العالم الحسى أو انكارها ، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه ، والفرار الى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحرية المطلقة لها ، بعد أن كانت مقيدة بقيود المادة فى هذا العالم وشقية بها .. ويصوره مذهب الفيثاغوريين .

♦ وكان منه الاتجاه المنطقى ، أو الاتجاه الانسانى : وهو القائم على اعتبار الانسان وتقويمه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معيارا لاختبار الحقائق .. ومذهب سقراط ، والسوفسطائيين قبله — مع ما بينهما من فرق ، يحكيان هذا الاتجاه .

فتأثر الفيلسوف بهذه المدارس المتنوعة والاتجاهات المختلفة ، لا بد أن يبرز فى اتجاها مهما قويت شخصيته . وبقدر تعدد المدارس الفلسفية المختلفة التى يتصل بها الفيلسوف فى تفلسفه ومعالجته العقلية ، يكون اختلاف الأثر وتعدد جوانبه فيها .

وكل من أفلاطون وأرسطو حاول أن يهضم فى « نظامه » كل ما سبق به من آراء ، رغم تعددها واختلافها . ولتعدد تلك الآراء

واختلافها .. نجد في اتناجهما الفلسفى ما يصور أثر المدارس الفلسفية السابقة عليهما :

♦ فأفلاطون ، مع كونه الهيا ، غير صريح فى القول بقدم العالم أو بحدوئه . وهو ينزع الى التصوف ، ومع ذلك يلقب بصاحب « الكليات » فى المنطق ، مع أن التصوف يعتمد على البصيرة والمنطق يعتمد على العقل .

♦ وأرسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذى يقتضى تعددا بين القدماء . وهو صاحب « الارغانون » ، ومنظم « معيار » الفكر بتنظيمه المنطق الصورى ، ومع ذلك يذعن لدعوى تأثير عقل القمر فى عقل الانسان ، وبصلة العقل المستفاد بالعقل الفعال على وجهة أن أحدهما قابل والآخر فاعل .

ومعرفة هذا الطابع للتفلسف الاغريقى ، وهو طابع الجمع ، من شأنها أن تسهل مهمة الباحث الذى يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الاغريق وتوفق بينهما . فسيعثر حتما فى تفلسفهما على رابطة فأكثر تجمعهما . كما قد تقدم اليه الأدلة للحكم عليهما بعد الاختلاف .

وعمل المدرسة الافلاطونية الحديثة من بين مدارس العصر الهلينى الرومانى على الأخص ، كان لا يتعدى اختيار ما يلائم بعضه بعضا من تفلسف الاغريق . وعندما ما بدت فى فلسفة المدرسة مشابهة بين أفلاطون وأرسطو ، لم تكن هى مختلفة فى نسبة آراء لواحد منهما

لم تكن له : محاولة بذلك اظهار عدم الاختلاف بينهما : مع أن الاختلاف في النسبة كان رغبة منشودة في اتجاهها ، ولم يكن منها في واقع الأمر أكثر من « انتخاب » من فلسفة كل منها . وفلسفة كل منهما لما تقدم ، تعطى حتما وجه الشبه والملاءمة ، لأنها جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف . وكل ما عمله الواحد منهما في هذا الشتي لم يكن الا محاولة ايجاد وحدة منه لم تبلغ حد الانسجام والتآخي : فأرسطو ، مع براعته ودقته في هذه المحاولة ومع عمقه فيها أكثر من أستاذه أفلاطون ، مؤمن موحد وملحد زنديق ، منطقي تجريبي وزاهد متصوف ، ينكر البعث ويقول به .

وبعض مؤرخي الفلسفة الاغريقية ، لأنه غفل عن هذا الطابع ، أتى بعدة محاولات لرفع ما يبدو في فلسفة أفلاطون أو أرسطو من تناقض وتضارب . وكان قوام هذه المحاولات انكار نسبة بعض الآراء الى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرأيين المتضادين بوضع رأى منهما في فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأى الآخر في فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التي عينت أولا . لكن الواقفون من المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الاغريقية ، وهو أنه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لاتكون وحدة منسجمة ، لا يحاولون هذه المحاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غير موجود في واقع الأمر ، يجعلونها في التحديد أو التعبير في صياغة العبارات الفنية ، وهي العبارات الاصطلاحية .

فالفلسفة الاغريقية كما تشتمل على عنصر الوثنية في صورة مقنعة غير صريحة وهو عنصر اعتقاد التعدد في مصادر التأثير : تشتمل أيضا

على تضارب خفى مستور ، أو على عدم انسجام تام بين الفكر والآراء
التي جاءت نتيجة لبحوث في موضوعات مختلفة ، أو كانت جمعا
لاتجاهات فلسفية متعددة .

طابع العصر الهليني الروماني :

لهذا العصر ثلاثة أطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن
بعض . وإن كان لها جميعا طابع عام ، هو طابع العصر كله :

• الطور الأول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف
القرن الأول قبل الميلاد أيضا . وتقع فيه : الرواقية ، والأيقورية ،
ومدرسة الشكالك ، وبداية مدرسة « الانتخاب والتوفيق » *Flektizismus*

• الطور الثاني : ويمتد من منتصف القرن الأول قبل الميلاد الى
منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، وطابعه « الانتخاب والتوفيق » :
الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها
من جهة وآراء أخرى دينية أو تصوفية من جهة أخرى . كما يتميز بالعمل
العلمي في كتب القدامى من مؤسسى المدارس الفلسفية الأغرريقية عن
طريق شرحها والتعليق عليها .

وفي هذا الطور دخل التصوف الدينى الشرقى فى عناصر «الاختيار»
مع الفلسفة الاغريقية . وتقع فيه : الرواقية المتأخرة ، والفيثاغورية
الحديثة ، والايقورية المتأخرة ، والفلسفة الهلينية اليهودية (فيلون
الاسكندرى أو اليهودى) . والفلسفة الهلينية اليهودية هى النوع
الفلسفى الذى اشتبكت فيه آراء الاغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق
التوفيق بين الطرفين ، بامالة أحدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يجمع
فيه بينهما .

♦ الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد الى منتصف القرن السادس في بيزنطة وروما ، والى منتصف القرن السابع بعد الميلاد في الاسكندرية . ويمثل سيطرة الافلاطونية الحديثة ، وقيام مدرسة الاسكندرية وتطورها .

فالافلاطونية الحديثة : لا تعدو اذن أن تكون حلقة من حلقات العصر الهليني الروماني . وهى آخر حلقة فيه على وجه التحديد بناء على رأى بعض مؤرخى الفلسفة ، أو هى الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه بناء على رأى بعض آخر . ووقوعها في هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه ، وقد امتاز بأنه لم يكن عصر انشاء بل كان عصر عود على بدء : امتاز بأن العقلية المتفلسفة فيه لم يكن لها استقلال في الاتجاج الفلسفى ، فتفلسفها كان قائما على ماخلفه رجال العصر الاغريقى ، وهو العصر السابق عليه . وعمل الفلاسفة فيه كان عبارة عن « انتخاب » من المدارس الفلسفية السابقة ، و « مزج » العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو شرح وتعليق على كتب القدامى السابقين — وبالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو .

وقد مالت الرغبة في « الانتخاب » الى الأخذ من التصوف الشرقى ، وضم بعض عناصره الى الفلسفة الاغريقية . وظهرت هذه الرغبة بالأخص في الطورين الثانى والثالث لهذا العصر .

فتفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة بناء على هذا دار في مدارس الفلسفة الاغريقية ، والتصوف الشرقى . وطابعه يتمثل في « الانتخاب » من تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقى . كما يتمثل في الشرح والتعليق على كتب القدامى .

واذا قلنا : ان تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور في مدارس الفلسفة الاغريقية ، فمعنى ذلك أننا نعثر في هذا التفلسف على خواص الفلسفة الاغريقية : نعثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية : اليهودية ، والمسيحية . لأن أساس هذه الآراء هي تلك العناصر البدائية للعقيدة الشعبية ، التي من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التأثير في الكون .

واذا قلنا : ان طابعها « الانتخاب » ، فليس بالغريب أن نجدها مزيجا من الأفلاطونية والفيثاغورية ، والأرسطية ، والرواقية ، والتصوف الشرقي . وهي في الواقع تمثل كل هذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقافية ، ما بين انسانية ودينية وثنية .

وقد وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية في الشرق الأدنى ، وهي تجمع كل هذه العناصر . لكنها وصلت اليهم مغلفة بغلاف آخر ، وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييد « لوحدة » « الأول » ، وبساطته . ولهذا سر بها المسلمون أول الأمر ، وقد روا فيها « عصمة الحكمة » . ومن أجل ذلك أيضا استبعدوا أن يكون لحكماء الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، ماداموا قائلين « بالوحدة » وما داموا يرون الزهد وسيلة لسعادة الانسان ، وان أعطى ظاهر عباراتهم ما يفيد هذا التعارض في بعض الأحيان . ولأنهم استبعدوا هذا القصد من الاغريق حاولوا أن يوفقوا بين أفلاطون وأرسطو عند ما تبدوا بينهما معارضة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتها من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان أعطى ظاهر النصوص في الجانبين نوعا من التضارب بينهما .

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان
من خصائص الأفلاطونية الحديثة ، وقد كان خاصة للفلسفة الاغريقية
قبلها . كما لم يدروا أن « واحدها » الذي جاءت به معطل غير فاعل .
ولم يدروا أخيرا أن في صوفيتها تطرف ، فضلا عن أنها اختلطت بوثنية
الديانات البدائية في صورة فكرية راقية ، في صورة مصقولة عليها سمة
العقل ، ولها طابع التعليل المنطقي .

ويجدر بنا أن نتحدث عن الأفلاطونية الحديثة في شيء من التفصيل
والوضوح ؛ لأن عمل من يسمون بفلاسفة المسلمين قام في الغالب على
تعاليمها ، كما أن العقلية الاسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم
بالذات مواقف مختلفة .

وإذا أردنا أن نتقف على تطور الاتجاه الميتافيزيقي من اتجاهات هذا
التفلسف الأفلاطوني الحديث ، لأنه هو الذي يعيننا الآن ، كان من
الأوفق أن نتابع المؤرخ الفلسفي Ueberweg (١) في عرضه له ، لحدائنه
بحثه عن هذا المذهب ودقته في ذكر الروابط بين تياراته المختلفة .

و Ueberweg قد نحا في عرض هذا الاتجاه الميتافيزيقي منحى
خاصا به : اذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التي
وقعت فيها مراحل تطوره ، كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهاية لمدرسة
الأفلاطونية الحديثة بوجه عام ، بينما غيره جعل امتدادها الى منتصف
القرن السابع .

(١) في كتابه « تاريخ الفلسفة » : اخراج Dr. Karl Praechter استاذ الفلسفة
بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ ج ١ .

والفترة من منتصف القرن الرابع الى منتصف القرن السابع اعتبرها تاريخا لمدرسة أخرى سماها « مدرسة الاسكندرية » ، وجعلها خلفا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة ، لكن مع اختلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها : فبعد أن كان اتجاه الأفلاطونية الحديثة مركزا فى الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الاغريقية ، أى فى اتجاه ربما يتنافر مع المسيحية ^(١) ، أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجها الى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية أو مع اهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى ، ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية . وربما كان التقرب من الدين

(١) اذ ان الأفلاطونية الحديثة كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية ومن الديانة الاغريقية والديانة الشرقية . ولهذا كان أفلوطين - مؤسس هذه المدرسة - يتمتع بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين . من غير شك لابد ان يوجد تنافر بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية ، وبين المسيحية . والاشتغال على الموم بالناحية الميتافيزيقية فى الفلسفة مظنة لقيام عداة ، أو مظنة لاستمراره بين الدين والفلسفة . لأن رسالة الدين - وغايته الاولى تقديس الاله وتمكين هذا التقديس من نفوس المعتقدين به - تعنى بتفصيل ناحية الاله المعبود ، اكثر من عنايتها مثلا بتفصيل طبائع الانسان أو المخلوقات أو الوجود كله ، والفلسفة الالهية عرض مفصل أيضا للاله ولكنه عرض لآراء الانسان فيه ، لا آراؤه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين . ومن شأن التفصيل فى القول أن لا يدع مجالا للاحتمال ، اذ الاحتمال نتيجة للاجمال أو الابهام . واذا انتقطع مجال الاحتمال - أو كاد ، فالآراء المفصلة من طرفين مختلفين فى شئ واحد ان قام بينهما تعارض لم يكن من السهل رفعه ، لأن التأويل - فى الغالب - هو طريق هذا الرفع . والتأويل لا يكون الا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون - كما أشرنا - عند التفصيل والتحديد . وليس هناك من ضمان فى ألا تعارض آراء الاله فى نفسه - التى يعرفها الناس عن طريق الوحي - مع آراء الانسان فيه ، حتى على فرض أن آراء الاله فى نفسه تناولها الانسان بالتعبير عنها ، فذلك لا يضمن عدم تعارضها مع آراء الانسان التى ابتدعها فى تحديد الاله .

ورَّجاله هو العامل في تعديل اتجاهها في البحث وتحويله من الناحية
الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية .

• كما أن من الفوارق بين المدرستين في نظره أن الانتخاب والمزج كان
يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثة ، بينما كان الشرح للآراء
الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الاسكندرية .

وبضم شروح مدرسة الاسكندرية لكتب القدامى — وبالأخص
لكتب أفلاطون وأرسطو — الى شروح المدارس السابقة عليها في عصرنا
الهيليني الروماني هذا ، تكون أنواع الشروح التي شرحت بها كتب
القدامى ووصلت الى المسلمين ثلاثة :

♦ شروح المشائين في الفترة الثانية من فترات هذا العصر : وفي

مقدمتها شروح الاسكندر الأفروديسي (١)

(١) Alexandaros von Aphrodisias من مشائى الفترة الثانية من فترات العصر
الهيليني الروماني (من منتصف القرن الاول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث
بعد الميلاد ، أى قبيل الأفلاطونية الحديثة) .

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد في أثينا . وكان
من أشهر شراح كتب أرسطو ، ومن أجل ذلك لقب من المتأخرين بأرسطو الثانى .
ومن شروحه الباقية الآن : شرحه للتحليل الأول أو القياس ، وطوبيقا أو الخطابة ،
وما بعد الطبيعة . وقد ضاعت معظم شروحه لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والنفسية .
وفي تأليفه كان يوضح تعاليم أرسطو فقط . ويؤيدها ضد الرواقية بالأخص . ونظراته

الفلسفية قد تبايرت نظرات أرسطو مغايرة عظيمة : اذ أن أساسها لديه ذلك المذهب الطبيعى
الذى يعرف بمذهب « Straton » . فمثلا الامور الجزئية بالنظر الى ادراكنا سابقة
على الامور الكلية في رأى أرسطو لكنها متأخرة عنها بالنظر الى الطبيعة ، أما الاسكندر
الأفروديسي فراها سابقة عليها بالنظر الى الادراك والى الطبيعة معا . كما انه متمسك
بالمذهب الاسمى : فالعام في نظره أو الكلى هو الذى لا وجود له الا فى الذهن ، لانه نتيجة

• شروح رجال الأفلاطونية الحديثة : التى فى مقدمتها شروح فورفورديوس الصورى . ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لماذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمة الفارابى وابن سينا .

• وأخيرا شروح مدرسة الاسكندرية الفلسفية : وهى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joannes Philoqnos ، واصطفن الاسكندرى Stphanos Von Alexandria . ووجود هذه

الانزعاع من الأشياء الجزئية ، وهو فى نظره الى العام على هذا النحو يمثل الطرف المقابل لأفلاطون كما يتفق فيها مع Boetios . (Ueberweg فى كتابه الفلسفة ج ١ ص ٥٦٤ - ٥٦٥) .

والقنطى يتحدث عنه (ص ٤٠ - ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م فى كتابه « أخبار الحكماء ») : « بأنه كان فى زمن ملوك الطوائف بعد الاسكندر بن فيليس ، وكان فيلسوف وقته . وشرح من كتب أرسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الاسلامية ، والى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) هند من يعنى بهذا الشأن . وقد شرح : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيفوراس ، والشهرستائى (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٤) يؤرخ له بقوله : « هو من كبار الحكماء رأيا وعلميا ، وكلامه آمن ومقاله أرسن . وافق أرسطوطاليس وزاد عليه : فى الاحتجاج على أن البارى عالم بالأشياء كلها : كلياتها وجزئياتها ، على نسق واحدة وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير العلوم ، ولا يتكثر بشكثيره » وله كتاب فى « النفس » ، أدى فيه الى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا حتى القوة العقلية . وخالف أستاذه أرسطوطاليس فى قوله : ان الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولذتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط اذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ » .

وهكذا يبدو الاسكندر الافرودىسى فى نظر الشهرستائى مسلما : يقول بعنم الله بالجزئيات ، وبفناء النفوس ، ويجعله معارضا بذلك أستاذه أرسطو معارضا صريحة . هل وصل الاسكندر الافرودىسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم أن رغبة المؤلفين المسلمين فى أن يروا فى شغف موافقة « الحكماء » للإسلام فى رأيه ، قد أضفت عليه هذه الصورة ؟؟ .

الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الاغريقية ، مع مابقى فيها من عناصر الوثنية ، فى صورة دينية شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية . كما قد يعلل لنا اقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها .

هنا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القدامى : شروح للمشائين أتباع أرسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنتخبين من المدارس الفلسفية الاغريقية ، أو منها ومن الديانة الاغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى .

والنوع الثالث من الشروح للمقربين أو الموفقين بين التراث الفلسفى الاغريقى والمسيحية ، من أصحاب مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

الأفلاطونية الحديثة

هى — كما يقول المؤرخ الفلسفى ايرفريج "Ueberweg" —
محاولة فلسفية لايجاد محيط عام يدخل فيه ما تقل من الآراء الفلسفية
والدينية الاغريقية أو الشرقية الأصل . وكانت عنايتها بالجانب الالهى
من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره .

ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار :

♦ الطور الأول : ما تنسب المحاولة فيه الى مدرسة أفلوطين

وتلميذه فورفوروريوس

♦ الطور الثانى : وتقع فيه محاولة المدرسة السريانية ، وهى

مدرسة جامبليكوس Jamblichos

♦ الطور الثالث : وهو ماتم فيه من صنيع مدرسة أثينا ، وهى

مدرسة بلوتارخوس Plutarchos ، ومن بعده برقلس

Proklos

١ - مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفور يوس

أفلوطين المصري أو الشيخ اليوناني (١) :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده : بالجدل النازل والجدل الصاعد .

(١) أفلوطين المصري Plotinos ، ويلقبه الشهرستاني بالشيخ اليوناني . وقد عاش ما بين سنة ٢٠٣ ، ٢٦٩ م ، وهو الذي حول تعاليم الأفلاطونية الحديثة بعد أن كانت آراء منثورة الى مذهب ، أو هو الذي صاغها كتابة هذه الصياغة على الأقل .

وقد اتجه لتعلم الفلسفة في سن الثامنة والعشرين ، ولكنه لم يجد من رجال جامعة الاسكندرية من يشبع رغبته العقلية ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas . وقد استمر متلميذا له حتى بلغت سنه تسعا وللاثين سنة ، وفي هذه السن انضم الى رجال حملة القيصرية التي قادها Gordianos ضد الفرس في سنة ٢٤٢ م . وابتغى من اشتراكه فيها أن يلم بالفلسفة الفارسية ، لكنه خاب في أمله عندما هزمت الحملة واضطر هو الى الهرب متجها نحو Antiocheia في الشرق الأدنى كي ينجو بنفسه .

وفي سن الأربعين ذهب الى روما ، وهناك أخذ يدرس الفلسفة وابتدأ بداية ضعيفة فيها ، ولكنه بعد فترة إخذ في النجاح والشهرة حتى وصل الى حد كبير فيها . فكان يسميه كثير من أعضاء مجلس الشيوخ الروماني ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara .

ولحسن علاقته بالحكام في هذا الوقت وضع رسما لمدينة سميدة في كمانين Kambanien في إيطاليا ، على نمط المدينة الأفلاطونية Nomoi ، وقرر أن يسكنها هو وأتباعه بعد اتمامها . وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا ، لكن سرعان ما فهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد أن يحقق مدينة أفلاطون المثالية التي لم يحقق منذ ستة قرون .

وزيادة على قيامه بالتدريس ، كان يقوم بالفتيا وابداء الرأي فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العلمية . وبعد أن أقام سنة وعشرين عاما في روما رجع الى كمانين طلبا للراحة ، وهناك جاءته المنية .

♦ واستخدم النوع الأول في شرح « الطبيعة العليا » أو « الوجود الأول » ، كما شرح به صدور العالم عنه .

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت آراؤه التى يعرضها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب أو رسالة ، وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على أمونيوس سكاس فيما بين الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته . وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح أفلاطون وأرسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : Aspasios ، والاسكندر الافروديسى ، مع اضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص اليها ، بفهم أمونيوس .

وفى سن الخمسين فقط ابتدا - بناء على الطلبات الخارجية - يكتب اجاباته على مشاكل وقته ، ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قريبا بين مدرسته وكتب أرسطو . وقد أصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفوريوس مراجع تاريخية يشتمل منها المؤرخ اليوم آراء أفلوطين ، اذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة الى نفسه باتخاذ العدد ستة أو تسعة شعارا مقدسا له . لكنها مع ذلك لا تخلو من صعوبات ، لما فيها من اسقاط علامات الكتابة ولما فيها من تركيز الأفكار (اذ يقال ان أفلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) .

وفى هذه الرسائل تناول أفلوطين المسائل الرئيسية لمذهب الافلاطونية الحديثة ، مفصلا منها النواحي الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) النفسية والأخلاقية . كما أضاف الى هذه المسائل فى رسائله مسائل أخرى اختص بإبرازها ومناقشتها .

وايبرفيج Uberweg يقول فى كتابه السابق : ان أفلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى . لكن البحث التاريخي حتى الآن لم يعط العناية الكافية لتحديد صلات آرائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة . كما لم يمن بالتتبع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم . ولان هذا هو موقف البحث التاريخي التحليلي من أفلوطين وفلسفته ، جاء حكمه عليه مهالفا فيه . اما علاقة رسائله وكتابه بتطوره النفسى والعقلى : فنحن لما بلغ التاسعة والخمسين كانت له احدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والستين ضم الى هذا العدد اربعا وعشرين رسالة أخرى ، وفى الأيام الباقية من حياته كتب باقى رسائله . و « فند » الفيلسوف الألمانى والعالم النفسى قسم حياة أفلوطين العلمية ، بناء على اخبار تلميذه فورفوريوس ، الى ثلاثة أقسام :

- ♦ من سنة ٢٥٣ - ٢٦٢ : هذه فيها أفلاطونية .
- ♦ ومن سنة ٢٦٢ - ٢٦٨ : جملة أرسطوطاليسيا .
- ♦ ومن سنة ٢٦٨ - ٢٦٩ : نظر اليه على انه رواقى .
- ♦ تاريخ الفلسفة : Ueberweg ، ج ١ ص ٥٩٩ - ٦٠٩ .

وفى شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الأول ، انتهى الى أنه واحد على نحو خاص . ولهذا النحو الخاص به ، عرف هذا الوجود الأول فى المصطلحات الفلسفية بـ « واحد » أفلوطين .

وفى شرحه لصدور العالم عن الوجود الأول ، انتهى الى أن الموجودات جميعها بما فيها هذا « الوجود الأول » تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة . وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو وحدة الوجود .

• أما الجدل التصاعدى فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ، والنفسية ، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الانسان . وهذا الجانب الأخلاقى والنفسى لا يعنينا هنا فى عرض فلسفة أفلوطين ، مادامنا قد قصرنا العرض على الجانب الالهى منها .

واحد أفلوطين :

واحد أفلوطين ^(١) هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات ، التى سماها أفلوطين بالأول مرة وبالطبيعة العليا مرة أخرى ، لأنه الوصف الذى كان ملفتا لنظرهم من بين الأوصاف التى حدد بها أفلوطين أول الموجودات عنده . فوحدة الأول فى نظره لا يعنى بها أن يكون واحدا فى واقع الأمر فحسب — كما هو المتبادر من الوصف بها ، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا فى التصور الذهنى .

(١) نتمتع فى هذا العرض لآراء افلوطين على كتب تاريخ الفلسفة .

Windelband, Messer, Ueberweg.

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده اذن واحد من كل وجه : واحد في الواقع ، وفي التصور الذهني . والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ، كما أن التركيب لا يتطرق اليه بأى وجه من الوجوه ، وهو لهذا بسيط كل البساطة ، كما هو واحد في الذات وحدة مطلقة .

ولأنه واحد من كل وجه ، لا يوصف في نظر أفلوطين بوصف يقتضى تكثرا فيه . فلا يقال عنه : هو عقل ، كما لا يقال : هو معقول — أى موضوع لعمل العقل : اذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الانسان هناك في دائرته ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول ، لأن كون ذاته معقولا له.. ان رفع التكثّر في واقع الأمر في مرتبته لا يرفعه في التصور الذهني لها . فالعقل أمر اضافي ولذا يستلزم — ذهنا — معقولا معه . فوصف الأول بالعقل يوجد في دائرته اذن تكثرا . كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكثّر فيه أيضا للسبب نفسه ؛ اذ كون الشيء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشيء الذى هو عقل بعينه موضوع العقولية لنفسه .

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الاول » في الموجودات وحدة مطلقة ، حرص على أن يبعده في تصور الانسان له عما يجلب اليه كثرة ما ولو بالاعتبار . ولهذا يقول عنه « هو فوق ^(١) الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا ، فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل .

(١) « سانت لانا » يشرح ذلك : بأن ابداعها للأشياء لا عن روية وفكر ، فهى متعالية

من الفكر ، فصدور العالم عنها كفيض شعاع الشمس من عين الشمس .

كما لا يصفه بأنه جوهر ولا بأنه عرض ، لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية . فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض معه اذا ما تصوره جوهرًا لأن الذهن لا يقف عندئذ على تصور أنه جوهر فقط بل يندفع لتصور مقابله معه وهو العرض . وذلك من غير شك يقتضى تكثرا في مرتبته ، والفرض أنه واحد من كل وجه : في الواقع وفي التصور ، على معنى أن الذهن لا يتصور فيه كثرة بحال اذا ما تصوره ، وكذلك وصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة في دائرته ، للعلة نفسها .

لكن مع تشدد أفلوطين في عدم وصف أول الموجودات عنده بأي وصف يؤدي الى ازعاج وحدته ، نراه يصفه بأنه خير . ولو سألته عما يؤدي اليه وصفه الاول بأنه خير من التكثر الاعتباري على الأقل في ذاته ، لأجابه : بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته . فليس هناك في مرتبته الا الخير ، وذاته وخيريته شيء واحد .

لكن جوابه هذا لا ينفي الكثرة الاعتبارية في ذات الأول بسبب وصفه بأنه خير ، ولم يزل شرحه لأوله يتضمن لذلك نوعا من التضارب : فهو يحرم مرة وصفه بأي وصف يؤدي الى تكثره ، ويستبيح لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدي الى ذلك . وبينما نراه من أجل حرصه على وحدة هذا الأول يسلك طريق السلب ^(١) في شرحه — على معنى أنه بخلاف ما يتصور الانسان في جانبه من صفات ، يعتمد هنا فيصفه بطريق ايجابي ويحكم عليه بأنه خير .

(١) طريق السلب نتيجة المبالغة في عدم تحديد الله . واتخاذ السلب في وصف الله كان مذهباً قصد به صيانة « العموم » له ، لان من خصائص « العموم » في التفلسف القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقي .

وربما كان في تعقله بالأفلاطونية ورغبته في الأخذ بآرائها ، ما يوضح لنا سر هذا التضارب عنده في شرحه لأوله . اذا الأفلاطونية جعلت من بين « المثل » مثالا أعلى وأكمل : وهو مثال الخير ، ومثال الخير لهذا يعتبر أول الموجودات في الرتبة والمنزلة عند أفلاطون . وقد حرص أفلوطين على أن يجارى زعيمه أفلاطون في « المرتبة العليا من الوجود » ، ولا يتخلف عنه فيها وصف « أوله » بأنه خير .

وقد بدا لنا من حرص أفلوطين على أن يجعل « أوله » واحدا من كل وجه ، أنه التزم أن يكون غير عقل . وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر أن أول الموجودات عنده لا يساوى الانسان ، فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود . لكن بعد أن تصور كمال أوله في كونه واحدا من كل وجه ، وفي أنه على خلاف ما يريده الانسان له ، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات ، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها .

واذا كان أول الموجودات عنده واحدا من كل وجه فكما التزم أن لا يصفه بوصف يؤدي الى تكثر في ذاته ولو بالاعتبار ، التزم أيضا في صدور العالم عنه أن يكون الصدور بالطبع ، لا بالارادة ، اذ اضافة الارادة له في نشأة العالم عنه تستلزم مرادا . وهكذا اذا تصوره الانسان مريدا أوحى ذلك له بأن يتصور في مرتبته مرادا حتما ، وهذا يقتضى تكثرا في التصور على الأقل ، والفرض أنه واحد من كل وجه ، أى لا يتصور الانسان في مرتبته أى تكثر اذا ما تصوره .

ولأجل هذا كله كان « الأول » في الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض . وللبالغته في وحدته على هذا النحو

عد صاحب « الواحد » . فنسبة « الواحد » اليه لمبالغته في شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر في الواقع ^(١) .

أفلوطين و « وحدة الوجود » أو وحدة « الأصل » :

فهو لم ير للوجود أصلين : المادة ، وقوة أخرى مشكلة لها كما رأى الاغريق ، بل تبع الرواقيين في وحدة الأصل ، فقال : ان « الأول » أصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأت الرواقية أن أصله « المادة » ، حتى الله مادة وان كانت رقيقة .

وفارقتها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم ، بينما جعلت الرواقية الله حالا في العالم .

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضا بصاحب « وحدة الوجود » ، وذلك لأنه أراد أن يظفر في صلة الموجودات بعضها ببعض يحظ لهم يظفر به أفلاطون وأرسطو من بعده .

♦ فأفلاطون حاول أن يوجد صلة بين علم الأزل وعالم الفناء ، وبين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المادة ... حاول أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحقق في الواقع مغايرتهما ، كما أثر عن الثقافة الدينية في وقته ، وربما كان يأمل

(١) ربما تشرح تسمية المعتزلة في الثقافة الكلامية الاسلامية بأصحاب « الوحدة » على هذا الوجه ، اذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لانهم قائلون : بأن الله واحد - والا فالمسلمون جميعا قائلون أيضا بوحدانيته ، ولكن لمبالغتهم في شرح هذه الوحدانية ومبالغتهم في تنزيه الله عن التعدد بارجاعهم صفات المعاني الى صفة واحدة هي العلم ، ثم يجعل العلم مبنى الذات ، كما هو رأى الحسن البصري .

في أن يرفع الاثنينية بينهما ، واتخذ أساسا لهذه المحاولة ماسماه بـ « المثل » ^(١) . وقوام فكرة المثل هذه : أن ترى في أحد العالمين أصلا ، وفي الآخر فرعاً يتفرع عنه ، ولذا تجعل من أحدهما ظلا للآخر وشبيها به . وبين الشيء وظله ، أو بين الشيء وشبيهه يبدو تلاؤم واتفاق على الأقل في الظاهر . وربما قنع أفلاطون بمثل هذا الانسجام الظاهري ، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبدو تنافرهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الاثنينية » .

وهو في حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر في هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها الى العقل ودقة المنطق .

♦ وأرسطو في مיתافيزيقيته حاول أيضا أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه أراد أن يتلافى في محاولته هذه ما عابه على أستاذه أفلاطون في

(١) المثل جمع مثال Idee : وهو في الاصل « المعنى » . ووجوده عند أفلاطون وجود حقيقي ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة . ويحده : على أنه ليس بجسمي ولا مادي ، يؤثر على النفوس الانسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقي » الدائم . و « المثل » تكون عنده العالم العقلي أو المعنوي أو الجرد . وهو وراء هذا العالم الحسوس ولا يدرك الا بالتفكير والتأمل .

وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة في مقدمتهم فندلبند Windelband على فكرة « المثل » أنها لم تراع التجارب حق رعايتها ، ولذا هي لم تشرح هذا العالم شرحا مطمئن اليه النفس . ومعنى أنها لم تراع التجارب في شرح هذا العالم الحسوس أنها تتخطاه نفسه الى عالم خارج عنه تفرض فيه وحدة « الحقيقية » و « الوجود » ، وترى أن من هذه الحقيقة ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته ، فوجود هذا وجود مستعار وحقيقته « ظل » لتلك الحقيقة .

ويرجعون قيام « المثل » على هذا النحو الى تأثر أفلاطون في فلسفته بنظرة الإيليين في « وحدة الوجود » .

ويضم الى هذا النقد الموجه الى أفلاطون عن طريق فكرة « المثل » ، أن عنصر الخيال يسيطر على شرحه وتفلسفه على العموم .

تحديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب . واستخدم هنا عبارة « الصورة والمادة » ، كما قد يستخدم عبارة الواجب والممكن هنا كذلك . وبرهن على أن وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » . وحينما استخدم عبارة الواجب والممكن ، برهن على أن وجود « الواجب » من ذات « الممكن » ^(١) .

ومن جهة أخرى يرى أن تصور الذهن للواجب لذاته يقتضى حتما تصور الممكن ، لأن « الاكتفاء بالذات » اذا أخذ في مفهوم الواجب لذاته ينساب الذهن حتما الى تصور مقابل له « لا يكتفى بذاته » ، الى مفتقر الى غيره ، وذلك هو الممكن . فأرسطو بناء على ذلك اذا جعل الصورة المحضة أو الواجب لذاته الها ، وجعل مقابله وهو المادة المحضة أو الممكن — عند التعبير بأحدهما — أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين : بين كامل مكثف بذاته وآخر محتاج الى غيره ، الى هذا المكثف بذاته .

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح الى الشعر والخيال ، في تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر . لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال

(١) ساق ارسطو على برهنه هذه من الأدلة ما يأتى :

- الاول : ان مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الأدنى فى مرتبة الكمال الى الأعلى فيها ، ولهذا يجب أن تكون نهاية السلسلة كمالاتا أبدية على الإطلاق .
- الثانى : أن كل حركة لابد لها من علة محرّكة ، وبالسير فى سلسلة المحركات يجب أن يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .
- الثالث : أن الحركة مجاز وانتقال من الامكان الى الحقيقة يحدث بوجود حقيقى بالفعل ، وبناء على هذا يجب أن تكون هناك قوة محرّكة خالية من الامكان ، أى موجودة بالفعل ، وهى ما عبر عنها بالصورة المحضة أو الواجب .

(كتاب « تاريخ الفلسفة » August Messer : ج ١ ص ٧٤) .

الكامل غير المفقتر — وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة —
يجذب غير الكامل وهو ما عبر عنه بالممكن أو المادة . وبذلك يتحرك
الممكن أو تتحرك المادة نحو الكامل شوقا اليه وطمعا في أن يصير كاملا
مثله ، ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك والا لما كان كاملا ،
وغير الكامل مفتقرا في حركته نحو مثله الأعلى الى محرك ليس هو
ذاته (١) .

فهو ان شرح الصلة بما شرح على نحو مارأينا ، واقتنع بأنه بهذا
الشرح تلافى ما أخذه على أستاذه أفلاطون في تحديده الصلة بين العالمين
كما أملت عليه فكرة « المثل » من استخدام الشعر والخيال ، لا شك
أنه بالتصوير السابق مال مثله الى الشعر والخيال في تحديد هذه
الصلة . وزاد عليه انه جعل من التلازم الذهني بين واجب ومممكن
أو صورة محضة ومادة شرحا لعلاقة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على
ارتباط بين موجودين غير ذهنيين . أى أنه حكم التصور الذهني في
بناء العلاقات الواقعية .

وقد أخذ على فلسفته ، وعلى الفلسفة الاغريقية بوجه عام ، تحكيم
التصورات الذهنية في تكييف الأمور الواقعية وشرحها .

وأفلاطون المصرى حاول بعد أفلاطون وأرسطو ايجاد صلة بين
العالمين أيضا ، وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدأت محاولته في صورة
أخرى . وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى ، اذ
جعلها سلسلة متصلة الحلقات : في نهايتها العليا « الأول » أو ما سماه

(١) ربما كان أرسطو في جعله للواجب جمالا ، وفي كون جماله يجذب غيره اليه ، متأثرا
بأفلاطون في وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبأنه لذلك مشوق من غيره .

« الطبيعة الأولى » أو « الواحد » ، وفي نهايتها « المادة » ، وبين الأول والمادة بقية الموجودات ، وهي متفاوتة في القرب أو البعد من أحدهما .
وتحدث هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

• الأول (وقد تقدم الحديث عنه)

• والعقل

• ونفس العالم ، أو النفس الكلية

• والمادة

• أما العقل فصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » ،
ويعتبر صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده . ووحدة الأول من كل وجه تتكرر في العقل الآن بالاعتبار ، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ، أى يستلزم « موضوعا » للتعقل . فهنا اذا « اثينية » في التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول .

وقد صدر عن الأول لا في وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهوم بين الموجودات المجردة .

وصدوره عنه ، وكذا صدور الأقل في مرتبة الوجود عن الأعلى منه مباشرة ، لا يقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفا ونقصا ، لأن المسبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره ، فهو باق على حاله . وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به ، كالواحد في الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه في وحدته .

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منه ، لأن اعتبار ارادة له يخرج عن سكونه واستقراره ،

كما يخرجها عن وحدته . فاثبات كونه مريدا كما يحمل على تصويره
ذا ارادة يحمل على تصور مراد معه ، والطبع أو الضرورة في تعليل
الصدور عنه هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق اليها تكثر ما .
وأفلوطين عمد الى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط
من الدور الذي لا يؤثر في سكون « الأول » ولا ينقصه في ذاته ،
فيمثل « الأول » بالشمس تضيء محيطها دون أن يؤثر اشعاعها فيه في
استقرارها وفي جوهر ذاتها ، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن
تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه . فهو مانح
الوجود والتحديد أو التشخيص للذي يليه ، ومع ذلك هو باق
على حاله .

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات في منزلة « صانع العالم »
Demiurg عند أفلاطون ، كما يجعله أيضا متضمنا « للمثل »
الأفلاطونية عدا مثال الخير ، لأن مثال الخير هو « أوله » . ويدل
على تضمينه « المثل » بقوله : اذا كان العالم المعنوي وهو عالم « المثل »
خارجا عن « العقل » ، فالعقل لا يملك « الحقيقة » في ذاتها بل له
صورتها ، كما يملك « الاشياء » صورة « الشيء » ، و « العدم »
صورة « الوجود » . واذا كان لا يملك « الحقيقة » في ذاتها فذلك
حجة ضد كماله المفروض ، لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن
حتما « للمثل » وكانت هي موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن
كونها معقولات ، وان كانت معقولات كلية فحسب .

وبجعل أفلوطين « الأول » عنده مساوقا لمثال الخير عند
أفلاطون ، وبجعله « العقل » مع ذلك متضمنا لبقية « المثل » ، يكون

قد أقر بالمثل الأفلاطونية جميعها في تفسيره لأول الموجودات وللتالي له في مراتب الوجود .

♦ ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها في المرتبة التالية للعقل ، وهى آخر الموجودات في عالم المجردات عنده ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الالهى ، كما هو شأن « نفس العالم » عند أفلاطون ، في كتابه « طيماوس » . ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الالهى في طبيعتها : فهى تنظر الى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيه من حقائق موجودة . وهى بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشيء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل في هذا العالم المحسوس وتوجد في كل مكان فيه ، وان كان وجودها في أية ناحية منه ككل لا انقسام في وحدته ، اذ وجودها فيه ليس على سبيل الشخص بل كشيء صاحب حركة وكقوة مدبرة له .

وهى في الواقع الشيء الذى يمثل بالذات « وحدة الوجود » عنده ، أى الصلة بين العالمين . وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين في تصويره لهذا الاتصال تبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو في محاولة الربط بين موجودات الكون كله .

ولأنها عنده بمنزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلئ المجرد كما لم يشأ أن يجعلها كلها من العالم المحسوس ، بل جعلها تمثل نصيبا من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الذى

هو من خصائص العالم الالهى فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها أيضا بالتجزئة والانفصال مرة أخرى . ومعنى عدم انقسامها أنها لا تخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الأول ومعنى تجزئتها أنها تخضع لتحديد المكانى الذى هو من مشخصات العالم الثانى . ولما كان الجمع بين وصفى التجرد وعدمه والتحديد وعدمه فى شىء واحد يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يوضح هذا بأن جعل تجزأ « النفس » فى هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ، بل ككل : فهى لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء منشورة ، كانت منقسمة تبعاً لانقساماته ، ومجزأة تبعاً لوجود هذه الأجزاء فيه . ولكن اتصالها بأقسامه وأجزائه ليس على معنى أنها مقطعة قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء فى هذا العالم ، بل فى كل قسم أو جزء فيه صورة كاملة منها .

ولا أدرى : أهذا ميل منه بها — لحرصه على كليتها — الى طرف ، وهو طرف العالم الالهى : أكثر من أن يمثل بها « الوساطة » بين شيئين مختلفين ويمثل وضع « بين بين » ؟

♦ ويزيد فى شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصور نصيباً من كليهما ، وتجمع بقدر الامكان الخصائص الرئيسية لكل منهما . فيدعى أن مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض أدى الى فرض نفسين : لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس ، والثانية هذه هى « الطبيعة » ، أو « طبيعة العالم » .

وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه الى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر الى العالم المحسوس نحو الأدنى .

وهى فى جملتها لها قوة التدبير والايجاد فيما تحتها نيابة عن « العقل » فوقها ، ذلك العقل الذى هو موكل عن الأول بدوره فى الايجاد لما تحته والتأثير فيه . ولأنها نائبة فقط فى ايجاد هذا العالم المحسوس وتدييره ، فرض أفلوطين على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على نعمة وجوده .

وقد فرض أفلاطون قبله شكر هذا العالم « للمثل » ، وعلل فرض الشكر عليه لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود فى نظره كمال ونعمة . وقد سبق أن اعتبر أفلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل » (١) .

وهكذا نرى أفلاطون وأفلوطين قد نسب كلاهما الايجاد والتدبير الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود ، فنسبه أفلاطون الى « المثل » وأسنده أفلوطين الى « العقل » . وتبعا لهذا جعلنا شكر هذا العالم المحسوس فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود أيضا : وهو « المثل » فى نظر أفلاطون ، و « العقل » فى نظر أفلوطين . وليس اتفاقهما فى هذا وليد الصدفة ، بل هو حرص أفلوطين على متابعة أفلاطون فى رأيه الفلسفى ، يشرحه ويتفلسف على أساسه .

وهكذا كان من نتائج حرص أفلوطين على تعاليم أفلاطون أن قال

(١) كما سبقت الإشارة له فى هذا الكتاب .

« بنفس » واحدة ، كما قال أفلاطون . ولكن محافظته من ناحية أخرى على « وحدة الوجود » في شرح الكون ، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرته الى فرض نفسين ^(١) : نفس رفيعة وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين اتجاه الى أعلى وآخر الى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه .

♦ والمادة هي أصل هذا العالم المشاهد ، وهو ما تحت هذه « النفس » الأفلوطينية ، ووجوده كشعاع لها فقط ، اذ المادة التي هي أصله تحد من « الحقيقة » فيه ، لأنها تقص ، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوي كله حقائق محضة . فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية وبالتالي ليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه .

وهي كأصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير في سلسلة الموجودات ، بينما « الأول » تصور الطرف الأعلى والقيمة فيه . والشعاع الساقط من « الأول » بواسطة « العقل » ، ثم عن طريق « النفس » الى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك ، يتضاءل شيئا فشيئا حتى يتحول في « المادة » التي هي الطرف الأخير في سلسلة الموجودات الى ظلام . و « الحقيقة » التي في « الأول » تتحول عن طريق التدرج الى عدم فيها ، وخيريته بدورها تتحول في النهاية عن طريق التدرج أيضا الى شر فيها .. فهي ظلام ، وعدم ، وشر .

وفهم أفلوطين لها على النحو المشار اليه من أنها أصل العالم

(١) ربما يكون أخذه بالقسمة تحت تأثيره بكلام أرسطو في التفرقة بين العقل والنفس الحيوانية .

المحسوس ومن أنها تمثل : الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ، يتصل بأفكار أفلاطون . ففي كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثانى فى تكوين هذا العالم وخلقه ، هى القابل لكل شىء ، أو هى القابل لكل أثر ومكان لكل أثر . وهى عنده قيد للنفس وسجن لها (١) .

وهكذا :

♦ تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » و « المادة » ، سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين .

♦ وبصدور « العقل » عن « الأول » ، وصدور « النفس الكلية » عن « العقل » ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، وصدور « المادة » التى هى أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » عنده ، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه .

♦ وتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » ، يتضح تحول النور الى ظلام أو صدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود الى عدم أو صدور العدم عن الوجود أو اللاشئ عن الشئ ، وأخيرا يتضح تحول الخير الى الشر أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب الى المسبب ، ومن النور الى الظلام ، ومن الوجود أو الشئ الى العدم

(١) فيلون اليهودى يتصور « المادة » أيضا كلمة للنقص والشر فى هذا العالم ، وهو تصور بعض رجال الفيشاغورية الحديثة لها أمثال : Numenios Kronios ، وكذلك كان رأى الأرسطية والرواقية .

أو اللاشئ ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة . فهي تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما .

وهناك « مادة » أخرى في عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول في تبرير وجودها : ان العالم المحسوس صورة للعالم المجرد ، فيجب أن تكون في هذا الأخير مادة كما لذلك العالم مادة ، ولكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع *irrealitât* كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس . وهنا أيضا نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين في نظره للنفس الكلية والعالم المحسوس وأصله ، اذ العالم المحسوس في « طيماوس » صورة للعالم العقلي أو المجرد .

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى في مיתافيزيقيته ابعاد الصعوبة في تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتشكل ؛ أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط . اذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها بل هى طبيعها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ؛ بل هى طبيعته (١) .

واذا اتضح تصور الشر في المادة على هذا النحو ، ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبعها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « وحدة الوجود » الأفلوطينية هذه — وهى محاولة ربط الوجود كله بعضه ببعض وصدوره عن شئ واحد ، أن تحل محلها « الاثنية » الصريحة :

(١) بينما الشر في نظر بعض الكلاميين الاسلاميين طارىء على مخلوقات الله وليس

ذاتيا فيها .

وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : « الأول » و « المادة »
وليس هو سلسلة واحدة ، لأن « الأول » و « المادة » متقابلان بناء
على هذه الصعوبة المتصورة .

لكن اذا فهمنا أنه فى نظر أفلوطين ليس بين طرفى الوجود :
« الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من
خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر
على الحقيقة ضدا وتقيضا له ، انضح تصور صدور الشر عن الخير .
فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة أقل منه
خيرية .. وهكذا تقل الخيرية بالتدرج فى سلسلة الموجودات وتقل
« الحقيقة » بالتدرج ويقل النور بالتدرج ، وبالتالي تكثر الشرية
بالتدرج ، ويكثر العدم بالتدرج ، ويكثر الظلام بالتدرج ، حتى يصل
الأمر الى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول »
و « المادة » تحمل نصيبا من الخير الى جانب نصيب من الشر ، ولكن
النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قربا من « الأول »
أو بعدا عنه فالشر عنده أمر طبيعى فى الوجود .

لكن قد يحكى عنه أنه يقول بطروءه . وعندئذ يحاول تبريره فى
العالم جملة ويدعى أن حكمة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ،
بل تبدو فى النظام العام للكل . وهو اذ يحاول التبرير على هذا
الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكار الرواقية أيضا ، اذ العالم فى
نظر الرواقية كامل بقدر الامكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية
الواحدة ، مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض بواسطة الجاذبية بين هذه
الأجزاء .

وملخص أفكار أفلاطون الآن في « أول » الموجودات عنده أنه :

• لا يوصف بأنه عقل ولا معقول ، ولا بأنه جوهر ولا عرض ، ولا بأنه مريد .. ويوصف فقط بأنه خير . ولكن كونه خيرا هو عين ذاته ، وليس عرضا قائما به ، حتى يفضى وصفه به الى تكثر فيه بوجه من الوجوه .

• وأنه واحد من كل وجه : في الواقع ، والتصور .

• وأن صدور « العقل » عنه بالطبع وليس بالارادة ، لأن وصفه بالارادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه كما أن هذا الصدور ليس في زمان ولا مكان .

كما تتلخص آرائه في « وحدة الوجود » بأن :

• « المادة » صادرة عن « الأول » الخير ، والنور الكامل ، الموجود على الحقيقة . ومع ذلك هي شر ، وظلام ، وعدم .

وأنه لا تضارب بين خيرية « الأول » ونوره ووجوده الحقيقي من جهة ، وبين صدور المادة عنه التي هي شر وظلام وعدم « ولا شيء » من جهة أخرى ، لأنه ليس في سلسلة الموجودات عنده موجود محايد يخلو من خصائص « الأول » وخصائص « المادة » .

• وأن النفس الكلية منقسمة الى قسمين ، أو هي ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى .

• وأن هذا العالم كامل ، وكماله في النظام العام للكل ، وليس في العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم العقل ، ومرآة له .

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت في بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والرواقية . أو بعبارة أخرى ان

أفلوطين مزج في مذهبه بين هذه المدارس الاغريقية الثلاث ، كما قدمنا (١) .

(١) هل ما قيل حول « أول » أفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، اثار بعد ذلك عند المسلمين مسألة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلاً بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟

اذ الوصف بذلك من شأنه أن يوجد كثرة في ذات العالم ، على الأقل في التصور ، لان العلم نسبة بين عالم ومعلوم . والفارابي كان له في هذه المسألة رأيه ، كما كان لابن سينا رأيه الذي يخالف فيه الفارابي نوعاً من المخالفة ، ولابن رشد رأيه الذي يخالف فيه الاثنين معاً ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقتربون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالي وبقية رجال المدرسة الاشعرية رأيهم الذي يعارضون فيه الجميع .

• هل قول أفلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه : ان « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الارادة ، اثار مسألة قدم العالم وحدوته عند المسلمين ؟ .

اذ القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود « الأول » وربما يعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالتقدم في هذه المسألة ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، احدى النتائج الإيجابية لدخول القول « بالطبع » في الجماعة الاسلامية . كما يعد اصرار المعتزلة والاشعرية على القول بحدوث العالم صدى سلبياً له .

• هل تدرج الموجودات في الوجود وفي صدورها عن « الأول » ، وفي أنها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وأن المؤثر في اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة — كما صورته « وحدة الوجود » عند أفلوطين ، اثار فكرة العقول عند ابن سينا في صدورها وترتيبها ؟ .

اذ هذه تنبئ عن أن وجود الأشياء عن الأول ، أو تصور وجودها عنه — على الأقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبئ عن أن التأثير في إبراز الأشياء ليس مباشرة من مؤثر واحد . كما اثار عنده أيضاً فكرة الربط بين عالم الحس وعالم العقول ، عن طريق جعل « المادة » وهي أصل العالم الحسي صادرة عن عقل .

• هل حكم أفلوطين على كمال العالم بأنه كمال في الجملة ؛ وأن العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ، بل بالنسبة للكل ، اثار مسألة العناية التي عبر بها ابن سينا عن ارادة الله ؟ .

وملخص رأيه فيها : « أن الارادة نفس العلم . وعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير في الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، في المادة العنصرية ، وفي الأشخاص ، دون الأنواع . والله لم يقض به الا بالعرض ، اذ أنه أراد الخير ارادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدي اليه المادة من شر ، ما دام الخير موجوداً . وعالمنا اذن — كما يقول — يفلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة » =

فورفوروريوس السورى (١) :

فورفوروريوس السورى Porphyrios كان فيلسوفا ، وشارحا لكتب القدامى من فلاسفة الاغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين ، كما كان مؤلفا : له رسائل كثيرة ، تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد ألف مقدمة فى المنطق لم تزل متداولة للآن ، وهى المعروفة بإيساغوجى Eisagoge . ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا فى القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ، والغريين . وقد عدت ضمن شروح أرسطو ، وترجمت الى اللاتينية ، والسيرانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات (٢) .

= (نسه الكامل فى كتاب « النجاة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٢٨) .

مناقشة هذه الصلات وغيرها نتعرض لها فى الجزأين الثانى والثالث من هذا الكتاب عند الكلام على موقف العقليسة الاسلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالاخص الاغريقية .

(١) ٢٢٢ : ٣٠٤ م) وتسميته بالسورى نسبة الى سورية كلها ، وقد يلقب بالصورى نسبة الى صور على ساحل الشام ، وهى المدينة التى ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg .

وابن سينا فى كتابه الاشارات (ج ٢ ص ٦٧) يصف فورفوروريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوروريوس ، عمل فى العقل والمقولات كتابا (لعله ايساغوجى) يثنى عليه المشائون ، وهو حثيف كله . وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فورفوروريوس نفسه . وقد ناقضه من اهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول » .

(٢) يذكر القفطى (فى كتابه اخبار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ) متحدثا عن فورفوروريوس وسبب تأليفه ايساغوجى فيحكى عنه أنه قال : « كلام الحكيم - أرسطو - يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبه زماننا لفساد أذهانهم » . ثم يحكى عنه أنه : « شرع فى تصنيف كتاب ايساغوجى ، فأخذ عنه وأضيف الى كتب ارسطوطاليس وجعل أولا لها ، وسار سير الشمس الى يومنا هذا » .

وأساس شرحه الفلسفى لبعض كتب أستاذه أفلاطون ، كان قد أعده منذ أيام التلمذة عليه . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو ^(١) ، افتتح سلسلة طويلة لشرح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه لأرسطو لا تقل فى العدد عن شروحه لأفلاطون ، وكتب المنطق نالت من بين كتب أرسطو الفلسفية حصة الأسد من شروحه . وبقي الآن من شروحه لأرسطو : الشرح المدرسى للمقولات ، وهو فى صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق لها فلم يبق منه الا تنف وقطع مفككة .

ونقضه للمقولات فى شروحه يعتبر الموقف التاريخى له فى هذه المشكلة .

طريقته :

وقد جمع فى كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو ، متأثرا فى هذا الجمع بنظرة بوزيدونيوس Poseidonios من أصحاب المدرسة الرواقية ^(٢) ، ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحدة . وسيطرة هذا المذهب كانت فى الفترة الأخيرة من العصر الاغريقى على الأخص .

(١) شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم فى كتابه « الفهرست » كما يذكرها القفطى فى كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وأرسطو .

(٢) من مفكرى الرواقية المتوسطة ، عاش من سنة ١٣٥ - ٥١ ق م . وهو سورى ، وكان رئيسا لمدرسة رودس التى تخرج فيها شيشرون . وهو الذى صاغ « مذهب وحدة الوجود » الذى تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية .

وتأثرت بنظرة Poseidonios السابقة ، اضطره الى وضع رأى أرسطو في « قوى النفس » موضع رأى أفلاطون في « أقسامها » . ومع ذلك شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح . وعمله الفلسفى الذى يقوم له ما كان فى شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى .

تفلسفه :

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أنه طبع فكرته بطابع عملى ، كما أكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها . ولذا تراه ركز الغرض من التفلسف فى قسم واحد من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منها ، اذ رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع الى شهوة النفس ، وليس الى البدن . وبناء على تحديده مصدر الشر على هذا النحو ، اتخذ الزهد وسيلة لتخليص النفس وتطهيرها منه ، كما جعل الزهد نفسه فى بحث المعرفة الوسيلة المجدية الموصلة لمعرفة الله .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم ، ورأى أن لا بدء له فى الزمان ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Blutarchos von Athina لهذه الفكرة .

ولكفاحه هذا انضم الى اكرينوقراتيس Xenokrates وآخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق

بالعالم ، مؤيدا لهم في أن أفلاطون يقصد قدمه لا حدوثه فيما ذكره
في هذا الكتاب متصلا به (١) .

في الناحية الأخلاقية :

وفي الناحية الأخلاقية رأى تنوع الفضيلة الى أربعة أنواع :
• أدناها الفضائل السياسية : وتحقيقها عن طريق تخفيف
الانفعالات ، وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه .
ولأن تحقيقها مرتبط بالسلوك الحسن مع الغير ، سميت بالفضائل
الأهلية أو الفضائل المدنية . والنظرة اليها على : أنها أدنى الفضائل
كانت لأفلوطين قبله أيضا .

• وتعلو هذه الفضائل السياسية في المنزلة فضائل أخرى : وهي
التي ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى الى تطهير
الانسان كفرد من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف .

(١) الشهرستاني (في كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوريوس أنه
كان يدعى : « أن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل
عنه أنه جاء في رسالة له الى أنابانو - اسم لـ « يامبليخوس » - هذا النص : « ما أقر به
أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة . وذلك أن أفلاطون ليس
يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهة العلة ، ويؤمن أن علة كونه ووجوده
ابتدأه . وقد رأى أن المتوهم عليه في قوله : أن العالم مخلوق ، وأنه حدث
لا من شيء ، وأنه خرج لا من نظام الى نظام ، فقد أخطأ وغلط . وذلك أنه لا يصح دائما
أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم
من النظام . وإنما يعنى أفلاطون أن : (الخالق أظهر العالم من العدم الى الوجود) ،
وأن وجوده لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق » .

وربما يكون هذا النص الذي يحكى الشهرستاني تأويله عن فورفوريوس ، وهو ذلك
الذي وجد في كتاب « طيمائوس » لأفلاطون ، واختلف الشراح في فهم غاية أفلاطون منه :
يبغى القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكرينو قراطيس ومن شايعه على القدم ، وأيدهم
فيه فورفوريوس .

♦ والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه : يشمل تلك الفضائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها .

♦ أما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية : فلا تتبع النفس ، بل العقل وحده . وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضيلة ، وعلى غرارها أو على صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة ، ولذا كانت جميعها أقل منها فى المنزلة ، وان كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا « الأصل » .

وفورفوروس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة ، يجعل الفضائل التى ترتبط بتهديب الفرد أعلا قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهى نظرة توحى بأن الميل الى العزلة كان يسيطر على توجيهه فى حياته . ولذا يحكى عنه أنه كان زاهدا ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد كثيرا ، وبعدم تناول أكل الحيوان ، مما يدل على أنه كان متدينا أو صوفيا ، بعكس تلميذه يامبليخوس .

موقفه من المسيحية :

وفى أثناء اقامته بصقلية Sizilia ، كتب خمس عشرة رسالة فى نقض ألوهية عيسى ، وهذه الرسائل هى التى يشير اليها آباء الكنيسة كثيرا فى ردودهم على الأفلاطونية الحديثة . وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاه ودقته — التى تدين بفضل كبير لدراسته — اللغوية ، نقد الانجيل ، مما جعله المعبد للنقد الحديث له .

ففورفوريس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متدينا بديانة شعبية ، أى كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا . وهذا كله كان له أثره فى تفلسفه : فى نظره الى النفس وعلاجه لها ، وفى تحديده مصدر الشر ، وفى نظره الى الفضيلة ، وأخيرا فى عدائه للمسيحية .

٢ - المدرسة السورية

زعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jamblicos ^(١) ، وكان تلميذا للمشائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفوريوس بعده . وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو .

في الناحية الميتافيزيقية :

وهو في الميتافيزيقا وان أخذ بمبدأ أفلوطين في الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى ، الا أنه زاد عليه في عدد الوساطات . وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسات ، كما عقّد فكرة الوساطة نفسها .

وكان للعقيدة الشعبية الاغريقية تأثير عليه في زيادة عدد الوساطات ، لأنها توحى بتعدد الآلهة ، وتحدد لكل اله عملا خاصا به . فكان لابد أن يجعل كل آلهته فوق عالم الحس ، وأن يرتبها على حسب وظيفتها ومنزلتها في العقيدة بين « الأول » الواحد وهذا العالم ^(٢) . وبإكثاره من الوساطات بإدخال عناصر دينية اغريقية وشرقية ، وادماج ما ورد فيها من آلهة في سلسلة الوساطة ، عبّد

(١) توفي في حكومة قسطنطين الاكبر سنة ٣٣٠ م ، ونسبة مدرسته الى سوريا او الشام اشارة الى مولده بإحدى مدن الشام ، ويعرف عند العرب باسم امليخوس .

(٢) الديانة المدة أو الديانة الشعبية تفرض على الدوام فرقا بين آلهتها : فهناك فيها الاكبر والكبير ، وهناك الاصغر والصغير ، يحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تأثير ، ولو عن طريق القصص والاساطير .

الطريق لتطور المذهب الالهى فى الأفلاطونية الحديثة .

وفى بحثه المعرفة يذكر : أن معرفة الآلهة من طبع الانسان ، قبل أن يحصل له التأمل والروية ، وقبل أن تتكون فيه ملكة النقد . ومعرفة الانسان للآلهة فى نظره مصاحبة فى الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير . ولذا ليس بصحيح فى رأيه أن يقال : ان الانسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز أن يتحدث مطلقا عن معرفتها ، لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرك ومدرك ، بين شخص يدرك وموضوع يدرك ، ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا بالألوهية ، اذ وجودنا فيض عنها .

وقد مزج بين الدين والفلسفة ، لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم الانسجام : لأنه بينما هو فى ناحية واضح تمام الوضوح فى تحديد المعرفة الدينية ، وعدم ارتباطها بالجدل العقلى ، وبنائها على فطرة الانسان وطبعه ، اذا به فى ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة فى تعليل العقيدة الدينية تعليلا عقليا ، وفى تنظيمها والربط بين أجزائها . وتعليل ما من شأنه ألا يعلل . وشرح ما هو فوق العقل ، مدعاة لعدم الانسجام والتضارب .

وفى تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس ، بالمذهب العقلى للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى .

وبغض النظر عن نظامه الفلسفى System فى الجانب الالهى الذى يوحى بميله الى التصوف والروحية ، كان فى واقع أمره متصوفا روحيا . وفوق أنه متصوف ، كان يؤمن بالمعجزات وباتصال الانسان بالآلهة عن غير الطريق الطبيعى كما كان يؤمن بالكرامات . وقد لعب ايمانه

بهذه الأمور دورا رئيسيا في تفكيره ، وفي حياته العملية . لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار ما في طبيعته من روحية وتصوف على ماله من فلسفة ، اذ ذلك يخرج من بين هؤلاء الذين لهم أثر في تطور المذهب الأفلاطوني الحديث .

منهجه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر في أنه وضع طريقة ثابتة لشرح المحاورات الأفلاطونية Dialoges . والدور الذي قام به في طريقة شرح أفلاطون يعتبر دورا رئيسيا في تطور الأفلاطونية الحديثة نفسها ، نظرا لأن عنايتها بشرح مذهب أفلاطون تعد الأساس الأول في تميزها كمدرسة فلسفية :

♦ فقبله كان فورفوريوس يعتبر الشارح الأول من رجال الأفلاطونية الحديثة : وكان يعلل شرحه الفلسفي ويؤيده بما نقل في الأدب ، والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة . فكان لذلك مرتبطا في تفلسفه بثقافته التي نشأ عليها ، وبذلك حيل بينه وبين الحرية في الشرح العقلي حسبما توحى اليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية . كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة في الشرح : فعدا كأنه نثر خيوطه على كل موضع تهيا له ، مرة هنا ومرة هناك ، ولم يعن بأن يكون نسجه نظيما منسجما ، اذ حرصه على ادخال العناصر السابقة التي تتكون منها ثقافته الأولى في شرح مذهب فلسفي معين يفقده من غير شك وحدة المنهج في الشرح ، ووحدة الاتجاه في المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح .

♦ ولكن يامبليخوس كان على العكس منه : اذ وضع قاعدة ثابتة

لشرح محاورات أفلاطون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ما تعطى التراكيب فقط بغض النظر عن صلاتها بالسابق واللاحق منها ، بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة : فمثلا اذا كانت محاورة Dialog تعلق في جملتها بـ « الطبيعة » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يشرح شرحا طبيعيا ، واذا كانت ترتبط بـ « الأخلاق » في جملتها فسرت أجزاؤها كلها من الوجهة الأخلاقية ، وهكذا ..

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق الى الأفلاطونية ، وأن يجعل من الأفلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب أفلاطون .

فيامبليخوس في الجانب الالهي تعمق في ربط الديانة الشعبية الوثنية — من اغريقية وشرقية — بالفلسفة الاغريقية . وفي المنهج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة في الشرح ، تخرج من فكرة واحدة ، وترمى الى هدف واحد .

وعلى قدر ما وجد من تعقيد وغموض في تفلسفه في الجانب الالهي ، وعلى ما فيه أيضا من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ما وجد من وضوح والتئام في تفسيره لكتب أفلاطون .

٣ - مدرسة أثينا

تنسب هذه المدرسة الى أثينا ، لأنها تبعت فلوطارخس الأثيني Plutarchos Von Athina . وتعتبر استمرارا للمدرسة السورية السابقة ، سواء في طريقة شرح كتب أفلاطون ، أم في دعم المذهب الأفلاطوني الحديث .

برقلس :

وبرقلس Proklos يعد الزعيم الأول لها (١) ، وفي الوقت نفسه زعيم المدرسين في العصر القديم . وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها . ويعرف عند العرب باسم « دياروخس » أى الخليفة ، والمراد خليفة أفلاطون في رئاسة دار العلم بأثينا .

وشرحه لكتاب « طيماوس » وكتاب « السياسة » و « بارميندس » لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفى . وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هذا .

(١) ولد في القسطنطينية سنة ٤١٠ م . وكان تلميذا لاوليمبيوداروس Olympiodaros في الاسكندرية ، وفلوطارخوس . وتوفى في أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها في أثينا بعد أن انتقل التعليم الأفلاطونى الحديث اليها في هذا الوقت .

والقفطى (في كتابه بأخبار الحكماء ص ٦٣) ينسب اليه : القول بالدهر . كما يذكر أن يحيى النحوى تصدى للرد عليه . ويصفه بأنه : « متكلم عالم بعلوم القوم واحد المنصدين لها » . ثم يروى عن المختار بن عبدون أن برقلس كثير المطالعة لعلوم الاوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله .

ووراء هذا ، وذاك ، ضم الى فلسفة القدامى وبالأخص الى
فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا الى فلسفة من سبقه من رجال
الأفلاطونية الحديثة دياناوطقوسا اغريقية ، وشرقية ، ومصرية ،
وجمع كل هذا في بناء فلسفى واحد .

وطريقته في الجمع مأخوذة في جوهرها من أفلوطين ، ويامبليخوس ،
لكنه مدين الى هذا الأخير على وجه الخصوص في منهجه في شرح
الكتب الفلسفية . وبطريقته الخاصة استطاع أن يرد في يسر هيكل
البناء الأفلوطينى الى مذهب أفلاطون .

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينكر
سواء في تكوينه أو توجيهه ، ففضله الشخصى على الأفلاطونية الحديثة
بالذات لا يجحد كذلك ، اذ جاء عمله فيها بعد نهاية تطورها ،
كما ذكرنا .

رأيه الميتافيزيقى :

وفي ناحية ما بعد الطبيعة يرى للوجود أصولا ، كما يرى له
تطورا . وهى عبارة عن تلك الموجودات التى وراء هذا العالم
المحسوس ، وتتصل به اتصال تأثير وتديير . وتطور الوجود عبارة
عن ظهور العالم المشاهد عنها بعد كمونه فيها ، ورجوعه اليها من جديد
بعد هذا الظهور بناء على سعى وتقرب منه نحوها . فالأصول علة
العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها ، بمعنى أنه مرتبط في ظهوره
ووجوده المرئى وفي حركته وسعيه نحوها أشد ارتباط بها .

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيعود راجعا اليها .. وكمونه

فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته اليها كان لسعى منه نحو الخير ، وهي الخير كله (١) .

♦ كمون ، فظهور ، فعودة .. تمثل مراحل تطور هذا العالم في نظر برقلس .

♦ ومشابهة ، ومغايرة ، وسعى .. تمثل أسباب تطوره عنده .

والوجود على الحقيقة ليس الا تلك الأصول ، أما كائنات هذا العالم فهي شبيهة بها فيه فحسب . ولذا كانت غيرها كما كانت مفتقرة اليها ، تسعى نحوها وتتجه في حركتها اليها .

وبتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسباب تطوره ، نراه قد التزم في ميتافيزيقيته مبدأ التثليث الذي عرفت به الأفلاطونية الحديثة وكان من أسسها .

♦ والأصل الأول : الذي يخرج عنه هذا العالم يسميه الطبيعة القديمة ، أو الأول ، أو الأول القديم ، أو العلة الأصلية أو الخير

(١) ينقل الشهرستاني (في كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١١ : أن لبرقلس كتابا « في دهر - قدم - هذا العالم وأنه باق » ، يقول فيه عن الوجود وتطوره وعن أصوله ومن الفرق والمثابهة بين هذه الأصول وما تفرع عنها ، ما يلي :

« لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر - حدثت قشور واستنبطت لبوب . فالقشور دائرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى .

فانقسم العالم الى عالمين : عالم الصفة واللب ، وعالم الكدورة والقشر . فانصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العام من بدء ذلك العالم . فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن هذا العالم دائرا ، اذا كان متصلا بما ليس يدثر . ومن وجه : دثرت القشور وزالت الكدورة ؛ وكيف تكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية ، كانت اللبوب خافية » .

القديم . ووجوده ضرورى ، أى ليس الحكم بوجوده متوقفا على نظر وتأمل من الانسان .

وكل كثرة فى الكون مرجعها اليه باعتبار أنه واحد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع فى النهاية اليه باعتبار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير فى هذا الوجود يرتد اليه باعتبار أنه الخير المطلق .

ويرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، أو بالعلة الأصلية ، أو بالخير ليس دقيقا ؛ لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل ذلك ، فهو لا يدرك ، كما لا يستطيع التحدث عنه على العموم . وإذا أراد الانسان أن يتحدث عنه بغية وصفه وتقريبه الى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل ، فيشبهه بالشمس مثلا ، أو بطريق السلب كأن يقول عنه : هو ليس هذا ، أو هو غير هذا .

♦ وتخرج ^(١) من هذه الطبيعة الأولى التى هى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود : وحدة أخرى ، فى داخلها كثرة .

وهذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التى هى الطبيعة الأولى وبين الكثرة غير المتناهية ، وهى هذا العالم المحسوس ، أى هى واسطة بين العلة الأولى وهذا العالم المشاهد .

(١) يحكى الشهرستاني (فى كتابه السابق ج ٤ ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم أنه يقول فيه : « ان (الاوائل) - الاصول - تكونت منها العوالم ، وهى باقية ، لا تدثر ولا تضحل . وهى لازمة الدهر ماسكة له ، الا أنها (جميعا) من (أول) واحد ، لا يوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لان صور لاشياء كلها منه وتحتة ، وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها الا الاول الواحد . وهو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الاوائل ، وقدرته أبدعت هذه المبادئ . »

ويسمىها برقلس هينادن Henaden . وهى من الآلهة الشعبية عنده ، موضعها فى ترتيب الموجودات فوق « العقل » . ولا يتوقف وجودها على اعتراف الانسان بها عن طريق تأمله ، شأنها فى ذلك شأن الطبيعة الأولى . ويسند اليها تأثير الخير فى الموجودات تحتها .

وبمقتضى كونها من الآلهة ومصدرا للخير فى هذا الوجود تحتها ، تعتبر فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه .

♦ وتليها مرتبة العقل . وبداخل مرتبته يوجد :

intelligibel — الوجود

intellektuell — والعلم

والحياة التى تجمع بينهما ، intelligibel — intellektuell

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحياة ، يعتبرها برقلس من الآلهة أيضا .

♦ ثم تحت مرتبة العقل توجد النفس الكلية : وهو متفق مع أسلافه من علماء الأفلاطونية الحديثة فى كون رتبته تلى رتبة العقل . وهى الصلة المباشرة عنده بين غير المحدد الذى هو عالم الأصول ، والمحدد الذى هو العالم المحسوس . هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير ، وتنقسم فى نظره الى ثلاثة أنواع : نفوس الهية ، ونفوس جنية ، ونفوس انسانية .

— أما النوع الأول : فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمها الاغريق ، وورد تعظيمها فى دياتهم .

— وأما النوع الثانى : فهو بمثابة وسط بين نفوس الآلهة ونفوس

الانسان ، بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية . ويشمل نفوس الملائكة ، ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطال . ولكل من هذه الأنواع وظيفته الخاصة به .

والأصول التى تكون عالم ما وراء الحس ، ولها التأثير فى هذا العالم المشاهد ، يرتبها برقلس اذن الى أربع مراتب :

♦ مرتبة الطبيعة الأولى : أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه .

♦ ومرتبة الوحدة التى بداخلها كثرة : وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، وهى التى يعبر عنها بهينادن .

♦ ومرتبة العقل : التى تشمل الوجود والعلم والحياة .

♦ ومرتبة النفس الكلية : وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس .

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الالهى من النفوس كان هذا العالم على أبداع ما يمكن ، فى نظامه وتدييره ، ويراه طبيعة حية (١) . ولأنه طبيعة حية ، كانت هناك جاذبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها . وعن طريق الجاذبية

(١) كما تقول الرواقية ، فالعالم فى نظرها كالحيوان : جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل . والاله (وهو هذا العقل) فى نظرها مفارق للمادة متمزجة بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء . وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب وبقته من الوجود . وما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب اثر الاله ، ودليل على حضوره وحلوله فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثرة من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركزة فيه تقوده الى ادراك الغاية المقصودة منه .

والسيطرة ، يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء ، وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجذب والسيطرة لأنه الأقوى من مقابله .

وتدخل آلهة الأفلاك فى كل نواحي الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمر طبيعى بحكم هذا المبدأ . فالكون والفساد ، والنسل وعدمه — فيما تحت فلك القمر ، يتصل اتصالا وثيقا بهذه الآلهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة .

واذا كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة فى نظر برقلس ، فكيف يحتوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمل الآلهة ؟؟

برقلس يقر بوجود شر فى هذا العالم ، لكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب الوساطة . وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس . ووساطتها بين الطبيعة الأولى أو الله والعالم ، وعدم كمالها ، ناشئ عن ضعفها فى تقبل الخير الالهى كله . واذا ضعفت عن تقبل الخير الالهى كله ، فهى غير مفيضة له كله على هذا العالم ، ومن هنا وجد الشر فيه . وسبب ضعفها أنها مرددة بين الوحدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ، بين غير المتحرك وبين الصافى النقى والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى له الوحدة والثبات والبقاء وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء .

ومع اقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع اسناده الى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها (١) .

(١) يحكى المسعودى (فى كتابه مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٣) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العالم أنهم يقولون : « ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وأنه وفى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه . وان أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم : يفتنيهم اذا شاء . ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطرابا عن معصيته ، ولكن على ذلك قادرا . ولكنه لا يفعل اذا كان فى ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى » .

وبهذا برأ آلهته جميعها من ارادة وقوع الشر في العالم ، وبين أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم . فهو لم يحاول نزع الشر منه وجعله كله خيرا ؛ بل نزه الآلهة فقط عن ارادة الشر وقصده ، ويثبت أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات في الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذي هو الطبيعة الأولى .

والمادة مع أنها مبدأ للشر في هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك ، لأنها لم تردده وان صحب وجودها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالا ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى (١) .

رأيه الانساني :

وفي البحث الانساني عالج ناحيتين :

♦ الناحية الاولى : أن نوعي النفس اللذين فوق العقل الانساني

(١) ينقل الشهرستاني عن برقلس وجها آخر لتبرئة « الأول » من الشر في العالم ، محصله : أن هذا العالم سيؤول آخر الأمر الى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيها بالعوالم الروحية . ومعنى ذلك أن « الشر » ليس أبديا ، بل هو عارض فيه . ونصه (في كتاب الملل والنحل ج ٤ ص ١٢) .

« فالحق هو الجوهر المعد لطباع الحياة والبقاء ، هو أفاد هذا العالم بدءا وبقاء بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذي كان فيه . ان هذا العالم اذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا ، بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التي بلا نهاية . وكان هذا - العالم - واحدا منها » .

ولكن ما يحكيه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر في هذا العالم الى « الأول » قائم على سبب وجود الشر فيه أولا ، اذ مقتضى حكمة الآلهة - في نظر برقلس - في تدبيرهم أن يسود النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر . فما يحكيه هنا Ueberweg اذن تعليل لوجود الشر في العالم ، وهو تعليل لا يمس كمال الأول . وما يذكره الشهرستاني تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم .

وهما النفس الالهية والنفس الجنية ، لا يدركان عن طريق المعرفة العقلية للإنسان ، لأن الشيء الذى يدرك عن طريق عقل الإنسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته . وكون المعرفة الانسانية لا تتصل الا بما هو فى مستوى العقل الانسانى أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة . وبناء على الأخذ به لا يدرك العقل الانسانى ما فوقه من نوعى النفس الالهى ، والجنى . فاذا أراد ادراكهما وجب أن يكون هو مساويا لهما فى المرتبة ، ومساواته لهما لا تتحقق الا عن طريق الزهد ، والزهد نفسه هو طريقة أيضا الى معرفة الله ، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » .

وللزهد هذا الأثر فى ادراك الإنسان لما فوقه لأنه المخلص له من دنس هذا العالم ، وبالتالي عائد به الى جوهره الروحى الصافى ، فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علتها فى المنزلة عندما غطى هو بالقشور . واذا كان العقل الانسانى لا يدرك ما فوقه من أنواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفته بالله لا تتم كذلك الا عند ما يكون الإنسان شبيها به ، فمتحدا معه . ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى الى بلوغ هذه الحال الأخيرة .

وهذا القدر من أحوال المعرفة الانسانية وان كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، الا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه أيده من كلام افلاطون فى كتابه « پارمينيدس » Parmenides خاصا بمعرفة النفس .

♦ الناحية الثانية هى : أن النفس لها جسم آخر غير هذا الجسم المادى ، لها جسم أثيرى أو نورى غير مادى ، أو هو بين المادية

واللامادية ، ويعتبر كغلاف لها ، وهو غير حادث ، وغير فان مثلها ، وكذلك غير منفصل عنها .

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معروفا أيضا لفورفوروريوس ، ويامبليخوس ، وفلوپارخس الأثينى قبل برقلس . ولكن برقلس تعمق في تعليله ، وتوسع في شرحه . وهذا القول في ذاته وان تأثر برأى أرسطو في أن وظيفة النفس احياء الجسم وأن لها أبدية كالجسم على السواء ، الا أن مبدأ الوساطة في الأفلاطونية الحديثة كان له أثره كذلك بجانب هذا الرأى . فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد أزال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست بجسم وبين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما ، وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر ، فهو يمثل ما بين المادية واللامادية — كما تقدم . وباعتبار مثل هذه الصلة ، كان تصور الانتقال من شىء غير مادى الى شىء آخر مادى مفهوما وواضحا نوعا ما . وبتحديدها على أنها نورية ، كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المادية ، لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله ، مظلم قاتم .

رأيه الأخلاقى :

وفى البحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسأله الى يامبليخوس ، وتابعه فى رأى فيها . ومع هذه التبعية له ، بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية . ومبدأه الخلقى ينتهى بالعالم — وبالأخص بالانسان فيه — الى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضا بـ « الأول » . فمهمة الانسان التخلص من المادية ، والمحاولة عن طريق ذلك الى الوصول الى الموجود الأول فالافناء فيه . والعالم كله

يتحرك ويهدف في حركته الى أن يعود الى هذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه . وفناؤه فيه لا يتم الا بعد زوال الدنس ، باتباع الزهد والاقامة عليه .

ومعرفة الانسان تنتهى في نظره بـ « الطبيعة الأولى » أيضا ، فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته .

وقد عاب على بعض الأفلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الأول » للواحد ، بسبب ما رأوه من مفارقات بين هذا « الأول » والانسان .

وبشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون ، استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الانسان من عالمه نحو « الأول » . وقد صورته في ثلاث مراحل :

♦ مرحلة « العشق »

♦ فمرحلة « الحقيقة »

♦ ثم مرحلة « الايمان » والتصديق

♦ « فالعشق » يراه مقدمة للمرحلتين الآخرين ، لأن محبة الناقص — وهو الانسان — للجمال الالهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم .

♦ أما « الحقيقة » فهي توصل الى الحكمة الالهية ، وتتم بمعرفة الوجود الحقيقى ، وهو وجود الكامل .

♦ و « الايمان » يأتى في المرتبة العليا ، وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، كما أن فيه تنتهى الحركة الى الاستقرار . اذ هو سكون ،

واقامة روحية فيما « لا يدرك » ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الأول » الواحد .

وفي الافناء في « الأول » الواحد ، الخير المطلق ، ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ... فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة .

ويستخلص من فلسفته الآن عدة مبادئ :

♦ أن « الطبيعة الأولى » — وهى « الأول » الواحد — فوق كل تعبير انسانى ، وفوق كل ادراك انسانى ، تجل عن تعبير الانسان وادراكه طالما هو منغمس فى دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه .

♦ أن وجود هذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الانسان ، لا يتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها . فبحكم توجهه بطبيعته فحسب الى خير فى الوجود يكون قد أقر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثل الخير فيه . فلا يحتاج الى برهان عقلى بعد طبيعته حتى يصل الى الاعتراف بوجودها (الطبيعة الأولى) .

♦ أنها العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود اليها ثانية .

♦ أن الآلهة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، وأسندت الى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ماتحت القمر ، وهو عالم الانسان ، أو عالم الأرض على العموم .

♦ أن مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الانسانية .

♦ أن تبرير وقوع الشر فى العالم كان عن طريق تبرئة الآلهة من ارادة وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه ، كما رفعت مسؤولية المادة عنه مع أنها تعتبر مصدره فى هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو أنها لم ترده كذلك . فهو من طبعها ، وبالتالي غير مراد لها .

♦ أن معرفة « العقل » الانسانى لما فوقه من أصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط ادراكه لشيء ما مساواة ذلك الشيء له فى المرتبة . ولذا يجب أن يصل الى مستوى المدرك فى المرتبة ، ان حاول أن يدرك مافوقه ، وطريق ذلك الزهد وحده . والزهد اذن هو الطريق لادراك العقل الانسانى لما فوقه من نفوس ، ثم لما فوقها من أصول الى الأول الواحد ، الخير المطلق . ولكى تتم معرفة الانسان لله ، الخير المطلق لا يكفى وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد ، بل تمامها فى الاتحاد به ، والافناء فيه عن طريق الاستمرار فيه أيضا .

♦ أن تمام السعادة الانسانية فى الاتحاد بالأول الواحد ، والافناء فيه أيضا ، شأنها شأن تمام معرفة الانسان به .

♦ أن عناصر الأرسطوطاليسية ، والرواقية ، والوثنية الاغريقية ، والشرقية ، والتصوف الشرقى ، جمعت فى فلسفة برقلس وتكون منها اطار واحد حول الأساس الفلسفى الأفلاطونى .

* * *

وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم فى الشرح ، وطريقتهم فى التأليف التى كانت

تجمع مع العناصر الفلسفية : وثنية اغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، نكرر مرة أخرى ماقلناه من : أن المذهب الأفلاطوني الحديث ، فوق تعقيده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية — كان من أسباب عدم انسجام التوفيق في تفلسف المسلمين بين الاسلام والفلسفة الاغريقية :

♦ فبينما ينادى الاسلام بوحدة الاله في التأثير في الكون وفي الخلق ، اذا بـ واحد الفلسفة ان نادى بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الایجاد على الاطلاق أو مباشرة ، واذا بها نفسها في الوقت ذاته توزع التأثير في الكون على آلهة متعددة ، جاعلة لكل اله عمله واختصاصه .

♦ وبينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال في الأخذ من الدنيا وتركها ، اذا بالفلسفة الاغريقية التي وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للانسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الافناء في صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحاد به ، عن طريق التطرف في الزهد.

♦ وبينما الاسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده بقدره الله ، كما جعل مرده اليه بقدرته أيضا ، اذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن أصله وهو الأول ، ورجوعه اليه عملا طبيعيا ، بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق . ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالما ذا قدم .

واذا كان يدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطوني الحديث كان سببا في عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الاغريقية والديانات المختلفة التي تألف منها هذا المذهب كانت من أسباب عدم نجاحه أيضا ، فيصح أن يدعى تبعا لذلك :

أن مؤاخذه الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الاسلامية باسم
الفلاسفة كانت مع تعقيد العقيدة الاسلامية من نتائج
عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

نعم فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الاسلامية بالفلسفة
الاغريقية : فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير
فيها . ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت
هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ، ولما كان
هذا الطول فى نفس التفكير لديهم : فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ،
وعلوم اللغة العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ،
وتنظيمها — الى حد كبير — للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة .

ونرجو أن تهياً لنا فرصة البحث لبيان صلات هذه العلوم العربية
الاسلامية بالفلسفة الاغريقية .

مَدْرَسَةُ الْأَسْكَدَرِيَّةِ الْفَلْسَافِيَّةِ

هي المدرسة الثانية (١) ، في العصر الهليني الروماني ، التي خلفت الأفلاطونية الحديثة في الموطن الشرقي للتراث الاغريقي ، وهو مدينة الاسكندرية ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، أى الى الفتح الاسلامى لمصر . وهذه المدرسة لها طابع خاص يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهي الأفلاطونية الحديثة . وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون ، واستخدامهما طريقة واحدة في الشرح ، والتأليف .

والطابع العام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل الى البساطة في الاتجاه الميتافيزيقى : ففي فكرة الوساطة بين الأول الواحد والعالم أبعدت كثيرا من الوسائط العليا التي تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الأفلاطونية الحديثة ، كما قللت من شأن الباقي منها في نظرتها اليه ، وبذا فقد هذا الباقي أهميته تقريبا .

(١) مرجعنا في عرض هذه المدرسة كان على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة Ueberweg . والحكم عليها بأنها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الأفلاطونية الحديثة في العصر الهليني الروماني ، متابعة له أيضا فيه .

وغيره من مؤرخي الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الأخيرة في تطور المدرسة الأفلاطونية الحديثة . ومن هؤلاء « سانتلانا » في محاضراته في الجامعة المصرية . وترى متابعة Ueberweg في منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس .

ومبدأ الزهد الذى لقى عناية كبيرة فى المدرسة السابقة وارتبط فيها بالتفكير الانسانى وبتصرف الانسان الخلقى أیما ارتباط ، وبالأخص عند برقلس ، فقد أهميته هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين : أى بالنسبة لتفكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى .

وعلى العموم عنيت مدرسة الاسكندرية بالبحوث التى فيها الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة . ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعا ما ، أهملت أيضا الفكرة الدينية القديمة : وهى فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية . وباهمالها الأمرين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى . اذ باهمالها الأمر الأول ، وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريبا فرصة ابداء رأى فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبار الأول للآراء التى تبديها فى هذه الناحية . وبطرحها فكرة تعدد الآلهة أقرت أهم أساس دينى قامت عليه المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد .

وكان للمدارس الدينية المسيحية فى الاسكندرية — وهى المدارس الكلامية — نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة بين الأفلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما .

وبالتدرج ، وبمرور الزمن على اهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحولت مدرسة الاسكندرية الفلسفية هذه الى معهد للتثقيف فى فلسفة الطبيعة ، والرياضة فقط . وبهذا التحول أرخى الستار على المعرفة

الفلسفية التى كانت مزيجاً من الأفلاطونية والوثنية ، اذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها .

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضا لكتب أفلاطون وأرسطو :

• هرمس الاسكندرى Hermeias Von Alexandria

• يحيى النحوى Joannes Philoponos

• اصطفن الاسكندرى Stephanos Von Alexandria

• أما هرمس فقد اتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros

لأفلاطون طريقة يامبليخوس السابقة (١) .

• وأما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته (٢) ،

وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين (٣) :

(١) القفطى (فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » من ٢٢٧) يسمي هرمس الاسكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهو يحيى النحوى فى نظره ، وكان يلقبه بمثلث الحكمة . ويحكى عنه أنه كان فيلسوفا جوالا فى البلاد ، عالما بها ، وبطبائع أهلها ، وله تأليف فى الكيمياء ، والنجوم .

أما هرمس الأول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الأعلى . ويقول عنه : ان العبرانيين كانوا يسمونه بأخنوخ النبى ، وهو ادريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان . وهرمس الثانى فى نظره أيضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين .

(٢) وربما كان إيمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « يوستينانوس » فى سنة ٥٢٩ م بعد الميلاد للمذهب الافلوطينى الحديث . وهو من تلامذة أمونيوس بن هرمياس عاش بين سنة ٥٠٠ ، ٥٧٠ م وهو صاحب التفاسير لكتب أرسطو والرد على بركلس .

وهناك غيره من يحمل هذا الاسم : أولهم يحيى الاسكندراني الذى اضطهده مجمع الاساقفة فى سنة ٥٧٦ م لأنكاره اتحاد الأقانيم ، وثانيهم يحيى النحوى له تصانيف نحو وعاش فى أنطاكية ويجهل تاريخه .

(٣) كان تأليفه لها سنة ٢٢٩ م .

أحدهما : وعنوانها ، « في قدم العالم ، de aeternitate mundi »

تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب اليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادعى أخذه عن الأفلاطونيين ، كما تقدم .

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية ، كى يحمل أفلاطون فى نص من نصوص كتابه « طيماوس » متعلقا بالعالم على أنه يريد به : أن العالم فى نشأته ، مسبوق بزمان . وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى اثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الانجيل مما يؤيد حدوثه . ورأى عندئذ أن الحكمة موافقة للدين ، وأن الدين موافق للحكمة فيما ذهب اليه . وأثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة ايمانه بالمسيحية ، واشتغاله بالفلسفة .

وايمانه بالمسيحية وكفاحه من أجل مبادئها الذى بدأ فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها . فلم يزل أفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعاً . وبدأ تأثيره بالمسيحية واضحاً فيها ، حين احتفظت بقيمتها وحدها جاعلاً لرأيها الاعتبار الأول . فادعى أن أفلاطون فى آرائه كان يستقيها من الكتب المقدسة (١) ، وما له من رأى صائب مرجعه الى الرسالة الدينية

(١) مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالي مثلاً (كتابه المنقذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٣٩) يقول : « ان الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزل على الانبياء ، ومن الحكم الماثورة عن سلف الله الاولياء ... فأخذوا قواعد الاخلاق من الصوفية ، وهم المتألهون المتأبرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلوا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم » . =

والوحي الدينى . والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ،
 وأساس الصواب فى رأى . ومن أجل تأثره بالدين هذا التأثير الواضح
 فى جعل الرسالة الالهية أساس الصواب فى قول الفيلسوف ، كان
 فى توفيقه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها
 نحوها . فان بدأ هناك تغاير بينهما اعتذر عن أفلاطون بأنه انسان غير
 معصوم ، وأرجع خطأه الى تأثره بعادات قومه ، أو اعتماده على
 تقاليدهم ، أو الى خوفه من أهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب
 سقراط قبله . ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة الى زلله فى التفكير ،
 لأن التأثير بها جنوح به الى العاطفة . وإبعاد له عن منطقة الحياة التى
 تضمن له الصواب فى رأى ، والوضوح فى التعبير عنه .

وهذه الرسالة بالذات ، التى عنوان لها ب « فى قدم العالم » تبين
 مزج الأفلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر
 رجال مدرسة الاسكندرية .

= ولكن يحىى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لأفلاطون أن رآه زل فى فكرته ، بينما
 الغزالي كان يحمل فلاسفة المسلمين القصد الى ترويح الباطل . وقد كانت هذه
 الدعوى احدى دعائمه فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة .

واذا كان الغزالي يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزل ، فالشهرستاني
 (فى كتابه الملل والنحل ج ٤ ص ١٣١) يحدد - ما أسعفه التحديد - النبى الذى أخذ
 عنه فيلسوف معين من الفلاسفة المشهورين . فهو يذكر عن انبذقلس مثلا : « أنه دقيق
 النظر فى العلوم . وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى اليه وثلثى منه ، واختلف
 الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد الى يونان ، وافاد » .

ويقول احمد شوقى فى همزيته فى مدح الرسول :

بك يا ابن عبد الله قامت سمحة	بالحق من ملل الهندى غراء
بنيت على التوحيد وهو حقيقة	نادى بها سقراط والقدماء
ومضى على وجه الزمان بنورها	كهان وادى النيل والعراء

ورسلاته الثانية : التى ألفها فى زمن ايمانه بالمسيحية أيضا وجعل عنوانها فى صلاح العالم *opificio mundi* رد فيها على ما رماه به اخوانه فى العقيدة من أنه يهمل الانجيل فى تفلسفه ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه الذى يذهب اليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك . هنا فى هذه الرسالة ، كى يدل على رأيه فى صلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه . كما رحب بمبدأ أفلاطون فى العالم ، بعد أن مال به الى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية .

• واصفطن الاسكندرى هو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية . وكان أول أمره معلما فى الاسكندرية ، ثم يعد ذلك استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هرقل Herakleios (١) . وهناك فى جامعتها شرح أفلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك . وكان يعتبر المثل الحقيقى لمدرسة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العلوم .

وقد نسب الى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع . وبعمله الفلسفى دخلت الأفلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أزال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الأفلاطونية الحديثة بين الفلسفة الاغريقية وأية ديانة سماوية ، تلك الفجوة التى كانت تسببها

(١) من قيامرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ م ، اى الى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) .

الناحية الميتافيزيقية في فلسفة الأفلاطونية الحديثة . فقد استمر في عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف الى اهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الأفلاطونية الحديثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بأراء أفلاطون ، كما كان يرمى الى الاقتصار على رأى أفلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، ان اتفق مع المسيحية ، مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف — ما أمكن — فى النواحي البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحي الرياضة والطبيعة ..

* * *

♦ واذا كانت الأفلاطونية الحديثة الآن قد أدخلت على الفلسفة الاغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها باحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيرا من مبادئ المسيحية — بالأخص على يد برقلس ، فمدرسة الاسكندرية الفلسفية قد حدثت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مروراً سطحياً بميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ، وعينت بالرياضة ، والطبيعة بدلاً منها . كما حاولت أن توفق بين فلسفة أفلاطون على الأخص والمسيحية ، وبدأت توفيقها على أتمه عند ثانى زعمائها وهو يحيى النحوى .

♦ ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عند ما تعارض المسيحية ، وعلل خطأها بأنها انسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة .

♦ وعارض فكرة « قدم » العالم ، التى حاول برقلس أن ينسبها الى أفلاطون ، مدعياً أنه يريد لها من نص له حول العالم فى كتابه « طيمائوس » ، وبالتالى حاول أن ينسب ضدها — وهو القول

« بالخلق » — الى هذا الفيلسوف مستعينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس .

وهكذا كان لثقافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، أثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لأفلاطون ، حول شىء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبه .

• واذا كانت تأليف رجال الأفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنية طابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الافناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية واهدار قيمتها ، فتأليف رجال مدرسة الاسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضا وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وان كان لا اعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها .

ولا يعجب قارئ الفلسفة الاسلامية حينئذ ، ان وجد تناقضا أو شبه تناقض فى عرض المبادئ التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الاغريق ؛ لأن مرجع ذلك الى الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى الى اختلاف ثقافة الشارحين ، واتجاهاتهم فى الحياة . كما لا يعجب اذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحى ؛ كأن يجد تعددا فى علل الكون بجوار رد التأثير فى العالم الى علة واحدة هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشرية وهو المادة .

« سانتلانا » ومدرسة الاسكندرية :

هذا المستشرق الايطالى يفهم من مدرسة الاسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من أنها مذهب الأفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن السادس الميلادى تقريبا ، وباضمحلال الطور الأثنى الذى تزعمه برقلس وهو الطور الثالث من أطوارها .

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الألمانى أوبريچ Uebeweg من أنها عنوان على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الأفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها ، تالية لها فى الزمن وأن اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو اعتبار فلسفة أفلاطون . وهذا الذى اعتبره أوبريچ هو ما ارتضيانه هنا فى عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلنى الرومانى . وباقرار اعتباره هنا فى العرض كأننا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها ، وهى : أن التوفيق الذى كان دعامه العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث الميلادى الى أن اتصل المسلمون بالفكر الاغريقى ..

♦ كان يقوم أولا فيما سميناه الأفلاطونية الحديثة بين آراء الاغريق بعضها مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب آخر .

♦ بينما اتجه فيما عنونا له بمدرسة الاسكندرية الى تقريب آراء الاغريق من الدين المسيحى ، كما تقدم فى الحديث عن المدرستين .

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الاغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ،

وبالأخص فى صورتها الأخيرة القريبة منهم ، التى رسمها يحيى النحوى وأتباعه .

ولساتلانا تقد على فلسفة الاسكندرانيين ، وهى فلسفة الأفلاطونية الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن نقله هنا بعد ذكر عرضه المختصر لآرائها أولا ، اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه فى المعرفة التاريخية .

أما عن هذه الآراء فيقول :

« حدثت شيعة الاسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى . وقصدهم التأليف بين الأقوال ، واحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية فى يونان . قالوا : انه لا خلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس وأفلاطون ولا بينهما وبين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانسانى مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان الى أن انتهى الأمر الى المذهب الاسكندرانى . وهو على قولهم ، نسخة من حكمة الأوائل تلقتها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانسانى .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

• الفرع الأول : يعرف بالاسكندرانى ، لأن واضع الشيعة أمونيوس السكاس — أى الحمال وهو المعروف بالعتال ، ولد بعد المسيح ، وتوفى سنة ٢٤٢ — ومنها تلميذه أفلوطين . توفى سنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبر عنه بالشيخ اليونانى فى كتاب الملل للشهرستانى ، وفرفورىوس تلميذه ولد ٢٣٢ وتوفى سنة ٣٠٤ .

• والفرع الثاني يسمى بالشامى ، ويمثله يميلخوس ومن تبعه
توفى سنة ٣٣٠ للمسيح .

• ثم الفرع الأثينى وهو الثالث : ويمثله سريانوس وبرقلس ومن
تبعهم . ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ .

قالوا ان أصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد
بسيط مطلق لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود
وفوق كل تعيين ، ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس .
فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه فى مبحث واحد . وهو أن يقال :
كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس من ذلك الواحد البسيط
المتعالى عن التغير ؟؟ والجواب : أن القدرة اذا بلغت أشدها لا يتصور
فيها أنها تبقى منحاظة فى نفسها ، ولا بد من أن تفيض فيضان الماء من
العين الغزيرة . غير أن ذلك انما يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة ،
وفى المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته . فانه اذا عقل ذاته عقل كونه مبدأ
وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ، فعلمه
لذلك علة لوجود الأشياء . هذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى
أبدعت الأشياء بأنها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما فى ذاتها .

وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين أن العالم لم تكن له
بداية فى الزمان ، ومعنى حدوثه سبق العلة على المعلول باعتبار العقل
(كتاب أثولوجيا ص ١٦٨) .

وعندهم أن الفيض كاتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً
بقدر ما يتباعد عن منبعه .

- ♦ فأول رتبة منه عقل محض بسيط : يتناول عالما نوارنيا عقليا هو مبدأ الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل .
- ♦ ثم نفس كلية : تفيض من ذلك العقل ، وهى مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس .
- ♦ ثم طبيعة : تفيض من تلك النفس وهى كنفس جزئية للموجودات .
- ♦ ثم نفوس مفردة مجردة .
- ♦ ثم مادة محضة : وهى منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور الظلام .

وعلى ذلك فقد انحصر الوجود فى أصل واحد وهو العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات الا مراتب العقل فى هبوطه وإبراز ما كان مكنونا فى العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص والنور بالشمس ، والاله محيط به حال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات .

وقالوا : ان مصير العالم الى الاله كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعدت عنه .

واذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صدوره من العلة الأولى ، فقد اتضح أيضا ما هى العلة فى وجود الشر . وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو فى ذاته انحطاط فى الوجود ، اذ لا يشترك موجودان فى الكمال . فالشر اذن تابع لذات الوجود من حيث انه متناهى ، وهو فى ذاته ليس بشيء الا عدم كمال .

واذا سأل سائل : فما الموجب لاييجاد العالم اذا كان لا يخلو وجوده من الشر؟؟ أجابوا : انه لو لم يوجد العالم فما كان يظهر ما في العلة الأولى من الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير الذى لا ينكره الا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف-، فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر « (١) .

وأما النقد : فقد اتجه به الى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، والى منهج المدرسة مرة أخرى .

فى الموضوع :

فى الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا فى المذاهب المتقدمة . فيقال لهم : انكم قد وضعتم « أولا » محضا ، قلتم انه فوق العقل وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين . فاذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف ادركتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس الامصادفة محضة لا يمكن اثباتها ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم اذا كان فوق العقل ، فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ واذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟ ... وبالجمله كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها ، من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : اما

(١) من ص ١٩٣ : ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦٠٤٣ .

أن يقال ان الكثرة كانت مكنونة في ذات الأول المحض — كما قال بعض الصوفية انها الشجرة في النواة ، وهذا ادخال الكثرة في ذات العلة الأولى وهى على قولكم بسيطة محضة ! واما أن يقال ان الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟

ثم اذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ؟ فاذا قلتم . انه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، اذ لا يفيض الشئ الا بما فيه ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل ! قانا اذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور موجود في الشمس والحرارة موجودة في النار لا محالة ، والا لما كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض اذ نقيتم عن ذاته الكثرة بالمرة ، فكيف يوجد بما ليس فيه ؟

ثم ان الفرق الذى جعلتموه بين ذات الاله وقوة الاله ، لا يخلو من الاشكال . وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز في الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق . وانما الذات الالهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة ، سيما على قولكم انها أحدية بسيطة . فاذا قلنا : انه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها ، أدخلنا فيه نوعا من التمييز . وكيف تكون القوة الالهية في العالم ، ولم يكن فيه الاله بذاته ؟ أيجوز أن يقال ان حضور قوة الاله بالشئ ليس هو حضور الاله ؟ فاذا قيل ان مثل ذلك مما يقع في النفس فنقول : انها متصرفة في البدن ، محركة له عن طريق أنها حاضرة في البدن منبثة في جميع أجزائه ، وهذا مما لا يقوله الاسكندريون في

الاله وهم المنكرون للحلول المطلق ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين
الاله والعالم ، فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة ! » (١)

في المنهج :

وفي المنهج يرى : « أن أصلهم الثاني : وهو التحاق الفلسفة
بالعبادة ، وإن كان في نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة
الا أنه يخالف المذهب الصحيح الذي كان عليه افلاطون وأرسطوطاليس
وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلي
المحض من غير تعرض الى غيره من المباحث . لأنه اذا أدخلنا على
الفلسفة أغراضا أخرى ومسالك ليست من مسالكها : كالكلام في الذوق
والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل ويخالفها خلافا
تاماً ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها
وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة في كل
عصر . ومصادقه : ما وقع في خصوص الفلسفة الاسكندرانية ، فانها
بعد موت أفلوطين في سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلي
المحض الى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقاومة الملة النصرانية .
فكان غالب سعى الاسكندرانيين — لا سيما يامبليخوس ومن تبعه —
الاطلاع على المغيبات والتشوق الى خوارق العادات ، وغريب
المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم
والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم ... وغير ذلك مما هو بعيد عن
موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئاً فشيئاً ، ولم يبق
من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد برقلس الا شرذمة يسيرة من
المفسرين للكتب القديمة ، منهم أثونيوس وداود الأرمني .

(١) من ١٥٧ : ١٥٩ من المصدر السابق .

ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصارى على الأمر ، كان ذلك سببا آخر لتلاشى المذهب الأفلاطونى الحديث ، الى أن أمر قيصر الروم بوسطيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) بإغلاق دار التعليم التى كانت لهم بأثينا واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر الى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر الى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا الى بلاد الروم مستترين الى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية فى صورتها القديمة وقالبها اليونانى « (١) .

تعقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد ساتلانا لمنهج الأفلاطونية الحديثة فى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخى الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذى شرحه : وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ؛ بل لتعقيد مبادئ الدين ورسوم عبادته كذلك .

كما يلاحظ أن نقده للآراء نفسها تناول منها رأيين متعلقين بذات الأول :

♦ أحدهما : أنه وقف عند وصف أفلوطين الأول بأنه « فوق العقل

وفوق الوجود » ، وشرح هذه العبارة بأن رجال الأفلاطونية الحديثة يقصدون منها أن الأول فوق العقل — أى الإدراك ، والمعنى أنه ليس فى متناول ادراك الانسان وتصوره ، وفوق الوجود — أى ليس موضوعا لعمل عقلى . والجزء الثانى من العبارة ، يكون توكيدا للجزء

(١) فى المصدر السابق : ص ١٥٩ - ١٦٠ .

الأول منها . ولذلك يردف عبارة أفلوطين هذه بعبارته الخاصة وهى :
« وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين » — كمنعنى مراد منها .
ثم يعقب معترضا بقوله : « واذا كان كذلك فمن أين لكم وجود ؟
وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ » ..

ومن غير شك هذا شرح قد يقصد من تعبير أفلوطين بأن الأول
فوق العقل وفوق الوجود . ومؤداه حينئذ ليس استحالة أن يكون
موضوع ادراكك وتصور للانسان على الاطلاق ، كما يبدو من اعتراض
سأتللانا عليه ، بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقل
البشرى ليس فى استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماما ، ومعرفته
به اذا توجه بادراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولة لتقريب تصوره .
وهذا لا يمنع أن يعرف هو على وجه ما ، كما لا يمنع أن يدرك وجوده
وتدرك آثاره فى العالم أيما ادراك .

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع ادراك الانسان بوجه
من الوجود فى نظر رجال الأفلاطونية الحديثة : أنهم عند الحديث عن
المعرفة الانسانية ومدى استطاعة ادراك الانسان يذكرون أن الانسان
لا يصل الى معرفة يقينية ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول
الا اذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، وأصبح بالمبالغة فيه
جوهرًا صافيا مثلها (١) .

فشرح عبارة أفلوطين على هذا ، أولى أن يقصد منه أن الانسان
على وضعه فى هذا العالم لا يستطيع أن يقف على كنه الأول ، وأن
الأول — ما دام الانسان فى عالمه المادى — فوق عقله وتحديده .

(١) كما ينسب الى بركلس فى هذا الكتاب .

فالعبرة على هذا الشرح تهدف من جهة الى تعيين 'مركز الأول من الانسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحت هذا الانسان على أن يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادة ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة الى اكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه . ولا تمنع هذه العبارة على هذا الشرح أيضا أن يكون فى استطاعة العقل الانسانى تصويره على أى نحو ، لكن تصويره حينئذ يقصر عن ادراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما يأتيه الانسان من عبارات وأوصاف تتم عن هذا التصور له « فالأول » فى ذاته كما هو ، على خلافها .

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة أفلوطين السابقة فى وصفه للأول أنه يريد بها أن الأول فوق العقل — أى أن مرتبته فوق المرتبة الوجودية المسماة بالعقل ، وفوق الوجود — أى فوق التحديد والتعيين ، فهو مطلق يمثل اللانهاية . وفهم الوجود على أنه التعيين والتحديد والتشخيص ، يتصل بأرسطو فى تفرقه بين الكلى والجزئى وبين الماهية والهوية . وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول فى الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق فى أن الانسان لا يستطيع بادراكه أن يبلغ كنه « الأول » .

وعلى كلا الشرحين لعبارة أفلوطين لا تسلب العبارة « الأول » بأنه فى نفسه يعقل ويعلم نفسه على الأقل .

وهناك وجه ثالث فى تفسير هذه العبارة ، وهو : أن الأول فوق العقل — أى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود — أى فوق التحديد وفوق ما هو صادر عنه ، وانما هو الخير فحسب . ورجال الأفلاطونية

الحديثه — ان أخذنا بهذا التفسير لعبارة أفلوطين في وصف الأول — لا يمتنعون أن يكون هذا الأول موضوعا لتصوير الانسان وادراكه ، وان لم يستطع الانسان بعمله العقلى أن يقف عليه كما هو . وهذا التفسير يقترب من رأى أفلاطون في المثال الأعلى عنده ، فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجده مثال آخر غيره . ولأنه يقترب من رأى أفلاطون في مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هذا الأخير قام على اعتبار فلسفة أفلاطون وحرص على آرائها .

لكن يلزم من قبوله ، نفى علم الأول — وهو الاله — لذاته فضلا عن علمه لغيره . لأنه ليس بعقل حينئذ ، أى ليس بذى ادراك وذى علم . وقد صرح « فندلبند » بأنه منسوب لأفلوطين نفسه نفى علم الأول ، اذ ينقل عنه أنه يقول :

“ Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, et ist unendlich, gestaltlos und “ Jenseists ” der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewusstsein und Tätigkeit ” (١)

وتعريبه : « هذا الواحد في نظر أفلوطين ، سابق على كل فكر ووجود . هو يمثل اللانهاية ، لا رسم ولا حد له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا هو بدون علم وفعل » . ويعلق على هذا النص بقوله : « ومن السهل أن يفهم أن اتصال الانسان بهذا الوجود الالهى الذى فوق العقل والفعل والارادة يتطلب منه حالة من الروحانية لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والارادة » .

(١) في كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٦٨ .

فساتللانا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة في جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح أرادته هو لهذه العبارة ، وان كان محتملا لها . وان لم يردده فهو شرح مرجوح ، لأنه يبعد آراء الأفلاطونية الحديثة عن أن تساق آراء أفلاطون .

على أنه فوق ذلك ، قد نسب لهذا الأول علما وقصر علمه على ذاته . ويظهر أنه أخذ برأى المسيحيين ، بعد أن تناولوا أول أفلوطين وجعلوه يقترب من أصل الوجود في المسيحية وابعاد ما علق به من الوثنية .

• الرأى الثانى : من آراء الاسكندرانيين الذى وجه اليه نقده ، هو وصفهم الأول بالبساطة فى الوحدة . ولا تتفق وحدة الأول على هذا النحو فى رأيه مع صدور الكثرة عنه ، اذ الكثرة الصادرة عنه — هكذا يقول — اما أن تكون متضمنة فى ذاته فلا تكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون فكيف صدرت عنه ؟ وان كان الفيض هو طريق صدورها عنه ، فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟

والاسكندرانيون عندما وصفوا « الأول » بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق « وحدة الوجود » عندهم . فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ، بل قبل ذلك فى توضيح وحدة « الأصل » والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة ، وهم وان لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة ، وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على

متابعتهم في القول بوحدة العلة ممثلة في «الأول» وبالغوا في وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها . وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة في وحدتها ، قائمة على أن الذي صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد في ذاته يحمل كثرة اعتبارية في ثنایا ذاته الواحدة . فالأول واحد في ذاته ، صدر عنه واحد في ذاته أيضا . ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثاني ، وهذا الواحد الثاني قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول ، باعتبار توسط موجود واحد قبلها ، وذلك لا يضر بوحدته كما لا يضر ببساطتها في نظرهم . فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول .

وهذا الشرح لا يخرج العلة الأولى من الحرج الذي أثاره ساتتلانا هنا ، وأثاره غيره من قبل . وهو من المآخذ التي أخذت على الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن حاولت إبعاده باستخدام الخيال في تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة .

المدارس الأخرى التي خلفت مدرّسة الإسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه المرحلة الزمنية التي تلت مدرسة الاسكندرية ، أن نلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها الى أن تولى المسلمون توجيهها في مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها الى اللغة العربية .

وبذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد أجبنا الحديث عن الحركة العقلية منذ القرن الثالث الميلادي الى القرن الثامن في ثلاثة أنواع من المدارس : في : الأفلاطونية الحديثة ، ومدرسة الاسكندرية ، ومدارس الشرق الأدنى . والنوع الأول منها ان غير النوعين الآخرين في الاتجاه يشترك معهما في الأساس الفلسفي ، والنوعان الأخيران يشتركان في الأساس والاتجاه ويختلفان في الموطن . وبعض مؤرخي الفلسفة الذي لم يشأ أن يجعل مدرسة الاسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة ، يشير أيضا الى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادي الى القرن الثامن عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث الى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة في العداء للمسيحية أو الموالاتة لها . ومن هنا نلاحظ أن اختلاف العارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع الى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت .

فساتللانا ، وهو من الفريق الثاني يتحدث عن الحركة العقلية

بعد القرن السادس ، فلا يختلف عن أوبرفيج Ueberweg وهو من الفريق الأول في تحديد التطورات التي صاحبت هذه الحركة . بالفعل — فيقول :

« والحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار للتعليم بأثينا ووفاة معلمها ؛ اذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم . وانما فناؤه هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود . فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل الى الالهيين من النصارى ، لا سيما عن طريق « كتاب ديونيسيوس » .. وهو كتاب موضوع ، حرره أفلاطوني مجهول الاسم في منتصف القرن السادس للمسيح باسم ديونيسيوس ادعى أنه من تلامذه پولس الحواري ، في شرح أسرار الربوبية ، ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطوني ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى في أسرار دياتهم . وبعد احيائه في القالب النصراني ، دخل المذهب الافلاطوني الحديث في الاسلام عن طرق فريق من المعتزلة ومن الحكماء ومن الصوفية . منه أخذ جل أفكارهم : جماعة اخوان الصفا ، وابو نصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن عربي ، وحكماء الاشراق كالسهروردي ^(١) وصدر الدين القونوي ، وقطب الدين الشيرازي « ^(٢) .

ونحن بجديتنا قبل ذلك عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الاسكندري ، نكون قد وصلنا بحركة

(١) وهو الشيخ شهاب الدين ابو الفتح يحيى بن حيش السهروردي المقتول بطلب سنة ٥٨٧ هـ ، صاحب حكمة الاشراق .

(٢) ص ١٦٢ من محاضراته السابقة .

الفلسفة الاغريقية الى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ، مقرر هذا التراث العقلى، على يد عمرو بن العاص^(١) ، فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب . ونكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهد لحكومة غير اسلامية فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الاغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطورها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الامبراطور البيزانطى .

واذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية والحركات العقلية أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الاغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى العقلى فى الجماعة الانسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الاسكندرية .

واذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب أنهم يعتمدون الى حد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ان حال فى بعض الأحيان دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها . ودخول التراث العقلى الاغريقى فى جماعة المسلمين أصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية .

مدارس : انطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى :

« انتقل التعليم — بعد ظهور الاسلام — من الاسكندرية الى

(١) سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م .

أنطاكية^(١) ، وبقي بها زمنا طويلا ، الى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما : من أهل حران^(٢) ، والآخر : من أهل مرو — وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني : اسراييل الأسقف ، وقويري . وسارا الى بغداد ، فتشاغل اسراييل بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه ، وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزي : متى بن يونان ، وتعلمت — يتحدث أبو نصر الفارابي عن نفسه — من يوحنا بن حيلان^(٣) ، وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان — التحليلات الثانية^(٤) .

والفارابي ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الاسلام في النصف الأول من القرن السابع الميلادي ، الى وقته — منتصف القرن العاشر ، أو من القرن الأول الهجري الى النصف

(١) مدرسة أنطاكية من مدارس النصارى في الشرق الأدنى . والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » ومفهومها قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الامر عندهم ، وكما كان الشأن كله في القرون الوسطى . ويقول حنين ابن اسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت الى العربية : « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب في الاسكندرية ، وكانوا يقرأونها على هذا الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة أمام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف « بالاسكول » في كل يوم على كتاب إمام ... » .

(٢) في العراق الاعلى بين دجلة والفرات .

(٣) توفي في بغداد أيام المقتدر .

(٤) في تراجم الحكماء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٣٥ .

الأول من القرن الرابع ، أى الى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا (١) .

ويقول المسعودى :

« وقد ذكرنا — فى كتاب (فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف) — الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ... ، وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة الى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك لما قتل قلوبطره الملكة التعليم بمكانين : الاسكندرية ، ورومية ، ونقل — تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف — التعليم من رومية ، ورده اياه الى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبد العزيز ، من الاسكندرية الى أنطاكية ، ثم انتقاله الى حران فى أيام المتوكل ، وانهى ذلك فى أيام المتعصّد (٢) الى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر . ثم الى ابراهيم المروزى ، ثم الى محمد ابن كريب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ ابراهيم المروزى . وعلى شرح متى ، لكتب أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى . ثم الى أبى نصر محمد ابن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ . ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت ، الا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا بن عدى . وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة

(١) ابتدأت فى عصر أبى جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ .

(٢) كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ ، الى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ - ٩٠٢ م) .

محمد بن زكريا الرازي ، وهو رأى الفيثاغورية في الفلسفة الأولى ،
على ما قدمنا » (١) .

والمسعودي في روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابي . والذي
يهنأ من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد
الفتح الاسلامي في مدينة « أنطاكية » على الحدود بين الامبراطورية
العربية والامبراطورية البيزنطية ، وفي « حران » في شمال العراق التابعة
الآن لسوريا . وانتقلت الى الأولى في خلافة عمر بن الخطاب (٢) ،
وكان انتقالها الى الثانية في خلافة المتوكل (٣) .

ويذكر « ماكس مايرهوف » (٤) : أن أسلوب التعليم في
« أنطاكية » ، وأن موقفها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمي ،
لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير في مدرسة الاسكندرية . وقد رأينا
أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ،
كان أهم أهداف هذه المدرسة .

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وإن كانت مقر الصابئة (٥) إلا أن

(١) في كتاب « التنبيه والاشراف » : ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) سنة ١٩ هـ (٦٤١) .

(٣) سنة ٢٢٢ هـ (٨٤٧ م) .

(٤) في مقالة له : « من الاسكندرية الى بغداد » تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوي -
ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية »
طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ .

(٥) « الصابئة » طائفة دينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد
الفرس ، قبل الميلاد . ولغتهم النبطية ، وهي فرع من الآرامية . وهم يؤلهون الكواكب ،
ويعبدونها وينسبون اليها التأثير . ومعارفهم التي كونوها كانت مبنية على هذه
العقيدة ، وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة . (راجع ابن خلدون
في مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الامور) .

مدرستها الفلسفية كانت — ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة — تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : ان نشاط الصابئة في الحركة العلمية في بغداد في القرن الثالث الهجرى ، أو القرن التاسع الميلادى لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئة من أثر في الثقافة العقلية الاسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ، بل كان لبعض

ويحكى ماكس هورتن (فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Frnst Rein Hardt سنة ١٩٢٣) : « أن مبادئ الصابئة خمسة وكلها قديمة : الله ، النفس الكلية وهى مبدأ الحياة ، المادة الاولى أو الهوى ، الدهر ، وهو الزمن ، الخلاء وهو المكان .

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبدأي النور والظلام ، أو الخير والشر ، كما آمنت الزرادشتية .

وما زال للصابئة بقية بعد المسيحية ، وانتشارها كان على يد الرومان في الشرق الأدنى . وكان المسيحيون يلقبون الصابئين « بالاثنيين » ، لأنهم لم يتبعوا النصرانية . وكانوا يلقبونهم أيضا بالهلينيين ، أى اليونانيين ، احتقارا لهم ، لان اليونانية كانت تضاد المسيحية في نظرهم . وما زال لهم بقية كذلك بعد الاسلام .

ومن الكتب التى تمثل عقيدتهم : كتاب « الفلاحة النبطية » ألفه أبو بكر أحمد ابن على بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ . والكتاب — كما يقول مؤلف « موسى ابن ميمون » : خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين . وما فيه من آراء مستمد من عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم « كوثامى » . وفوق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات في علم الفلاحة والنبات . وكوثامى هذا قيل انه من رجال القرن السادس ق . م . ، وقيل انه من رجال القرن الأول الميلادى . وما فيه من وثنيات يصور عقيدة الصابئة في الشام ، والعراق ، والديار الفارسية .

ويحكى ابن خلدون (فى مقدمته ص ٤٧٠) : أن جابر بن حيان في الشرق ومسلمة ابن أحمد المجريطى في الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب في تأليفهما في السحر .

وعلى كل حال ، كان للصابئين النصيب الأكبر في تنظيم علوم الهيئة ، والفلك ، والرياضة ودرسها ، وبحثها ، في الآداب العربية . كما كان لرسومهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر في حياة المسلمين العملية .

شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت ابن قرة ^(١) ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران الى بغداد .

وبجوار « أنطاكية » و « حران » — من المدارس الفلسفية في الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، والتي لم يشر اليها الفارابي في رواية ابن أبي أصيبعة عنه ، ولم يشر اليها المسعودي أيضا في كتابه « التنبيه والاشراف » — كانت « الرها » و « نصيبين » ، وكانتا في المنطقة التي تتكلم السريانية والفارسية في الشرق الأدنى . واذا كان المذهب اليعقوبي هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » .

♦ ومن رجال اليعاقبة في مدرسة « أنطاكية » قبل الاسلام :

اصطفن بارصديلة ، وبعد الاسلام : يعقوب الرهاوى ^(٢) .

♦ ومن رجال النساطرة في مدرستي « الرها » و « نصيبين » قبل

الاسلام : هيبا ، الملقب بالترجمان — في القرن الخامس ، وبعد الاسلام :

جورجيوس ^(٣) ، أسقف العرب المسيحيين فيما يسمى الآن حوران ، وطيماتاوس الأول ، الجاثليق ^(٤) .

أصبحنا الآن في دولة اسلامية ، وفي ظلها نجد مدارس للفكر اليوناني ، هي استمرار لمدارس ما قبل الاسلام . كما نجد حملة للفلسفة هم خلفاء الاغريق ومن أتوا بعد الاغريق من الرومان والمصريين . لكن

(١) عاش ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ .

(٢) توفي سنة ٧٠٨ م .

(٣) توفي سنة ٧٢٤ م .

(٤) توفي سنة ٨٣٢ م .

هاته المدارس تركزت بعد الاسلام في الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء
الحاملين لواء الفلسفة الى أن صاروا بعد الاسلام من النساطرة
واليعاقبة .

أصبحنا الآن نرى دينا هو الاسلام بجوار فلسفة ، في ظل وحدة
سياسية واحدة . وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الديني الاسلامي ،
وللتلمذ في فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليوناني ،
والفلسفة اليونانية . ولكن لغة الاسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة
كانت السريانية ، أو اليونانية . كما كان حملة الاسلام — وهم دعاة —
من المسلمين ، وحملة الفلسفة من المسيحيين أرباب الصنعة والنظر .

هل بقي اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلي
الاغريقي ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة في مجالس التعليم الاسلامي ؟
وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، في الكثرة من دعاة الاسلام ؟
أم أن الأمر كله صار الى شيء آخر ، فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ،
ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تمنح القلة في الكثرة ؟
الواقع أن الحال صار الى أن القلة حافظت على وجودها ؛ فبقيت
معلمة للفلسفة ..

ولكن فقط بعد أن كانت « أنطاكية » و « حران » و « الرها »
و « نصيبين » مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمة
العباسيين هي هذا المقر . وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ،
أصبحوا من المسلمين . وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية
أو اليونانية ، أصبحت العربية .

جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق
أن ذكرنا ذلك من قبل (١) . وهناك أسباب أخرى تعتبر اضافية ، نذكرها
تحت عنواننا التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قيض للعقل الاغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير
جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه .

وسرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الانسانية ، دون أن يعوق
سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الوطن ، أو الدين .

(١) فى أول هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

إذا اعتبرنا واقع الأمر ، واتخذنا القرن الثامن الميلادي منذ خلافة أبي جعفر المنصور (١) بدءا لعصر ترجمة الفلسفة الاغريقية في فروعها المختلفة الى اللغة العربية ، ربما يُظن أن المسلمين ظلوا أعواما طوالا غير عارفين عنها شيئا ، حتى وقت العباسيين . وبالتالي ، ظلوا لم يتأثروا بها في تفكيرهم طيلة هذا القرن ، اذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرنا أو يزيد في ظل المملكة الاسلامية (٢) . لكننا يئنا (٣) أن عدم الترجمة لم يكن الحائل دون وقوف المسلمين على فلسفة الاغريق ، ولم يكن الحائل دون تأثرهم بها أيضا ، بل ان كان هناك حائل فقد كان يرجع الى قوة شعور المسلمين بالاسلام ، واستغنائهم به في المعرفة عن كل شيء آخر عداه ، كما يرجع الى قوة شعورهم بالوحدة في جماعتهم .

فلما ضعف الشعور عندهم بالاسلام ، وتفككت وحدتهم ، جاز أن يعرفوا شيئا عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، وجاز أن يتأثروا بها ، قبل أن تقع في بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يعرف لهذه الترجمة

(١) سنة ١٢٢ هـ / ٧٤٩ م .

(٢) قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الإسكندرية سنة ٦٤١ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالي الاسلامي ، سارت في مواطن اسلامية سياسية ، وان كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربي . بلسان اغريقي أو سرياني . فالى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن .

(٣) كما سبق في هذا الكتاب .

عهد معين لديهم . اذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها .

وفعلا — قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميلادى — عندما ضعف شعور المسلمين باسلامهم ، وانقسمت جماعتهم الى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته الى المساعدة الجدلية أيا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الاغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حملتها .

و « جولد زيهير » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : ففي القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الارادة ، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى . وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الاغريقية كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل » (١) .

واذن .. كان اطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين :

♦ عن طريق الحديث الشفوى أولا .

(١) فى كتابه « محاضرات فى الاسلام » طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥ .

♦ ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك .

ومصدر الطريقتين كان واحدا : كان مسيحي الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة ، أو من يعرفون بالسريان .

طريق الترجمة والنقل :

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب ، وبشواطئهم استطاع المسلمون أن يتقنوا عليها واستطاعت العقلية الاسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة ..

♦ نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين من غير الفنيين ، اذ كان معظم ناقلی الفلسفة المنطقية والالهية والأخلاقية من الأطباء ، وبالأخص في أول عهد الترجمة . وبسبب عجزهم الفني ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الالهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية أو النفسية التي تنسب الى بعض الفلاسفة ، فيعمد الى حذف هذا الذي أشكل عليه ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقة — بعد الحذف — من غزل خياله الخاص ، متأثرا فيه طبعا بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحي والمذهبي .

♦ وحصل أيضا أن كان كثير من هؤلاء المترجمين لا يجيد اللغة العربية المنقول اليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يعرض ما فهمه ورغب في نقله ، عرضا واضحا . ولعدم اجادتهم اللغة العربية ، اضطر بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، الى تكليف من عرف بجودة الترجمة : من السريان ، أو من

العرب — بعد أن تعلم هؤلاء اللغات الأصلية للفلسفة — بإعادة ترجمة كثير من الكتب التي ترجمت في عهد سابق ، كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد .

♦ ويمكننا لهذا العجز الفني ، والقصور اللغوي ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصور لأنفسنا العناء الذي لاقته العقلية العربية عندما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذي عرض به ، غامضا مبهما كذلك .

وليس معنى هذا أن كل الذي ترجم ونقل الى العربية عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ؛ بل هناك ترجمات أخرى كانت في غاية الدقة الفنية ، وفي غاية الوضوح في الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة أو كانت جزءا من كتاب أو رسالة .

♦ وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التي سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الاغريقية أول الأمر بالعجز الفني والقصور اللغوي ، يمكننا أيضا أن نجيب في سر من حال الجماعة الاسلامية ، وقصر النشاط العقلي على الأجانب فيها عن مثل هذه الأسئلة :

— لماذا اختص السريان من نساطرة ويعاقبة تقريبا بترجمة الفلسفة الاغريقية الى العربية ؟

— ولماذا كانت ترجمة الفلسفة اما من اللغة الاغريقية أو من اللغة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟

أسباب الترجمة والنقل :

♦ قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، في رأى والاتجاه ، سببا عاما من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والاتصال بها ، كما قدمنا (١) .

♦ وقد يكون طابع الدولة ، التي قرن عصر الترجمة بقيامها — وهى هنا الدولة العباسية — كذلك من الأسباب العامة للترجمة . لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الاسلامية من قبل في تاريخها ، وهى الميل من أولى الأمر فيها الى العلم أيا كان نوعه ، والى البحوث الفكرية على الاطلاق . وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثير بأنواع الحضارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى ألقتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم .

فالتاريخ الاسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة ، ولهم ميل موروث للعلم . والخلفاء العباسيون وان كانوا من عنصر عربى ، الا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم . وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع ارضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية — وهم الفرس ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء .

ومن آثار ميلهم العلمى أنهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه فى العصر الأموى السابق ، وتمحيص ما استنبطوه من المعارف اللغوية والدينية . فأصبحت المعارف المنشورة تتميز ، ويزدجم منها ماله صلة وثيقة بفضه مع بعض تحت عنوان بحث عام أو علم بعينه .

(١) فى أول هذا الكتاب .

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم في نقل الثقافات الأجنبية ،
من أدب وسياسة وطب وفلسفة ومعارف كونية على العموم . وطبيعى
أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء
من نتائج السعى الى نقل هذه الثقافات .

والتشبع بالحضارة يعد عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ،
وفى الوقت نفسه يعد من عوامل اضعاف العصبية القومية فى شعب
من الشعوب : اذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا
عليه ، أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف الانسانية بأجنبى
عن جنسه ، اذ هدفه هو الحصول على المعارف من حيث هى فلا يسأل
حينئذ عن جنس صاحبها ، ولا عن اللغة التى دون بها الاتاج العقلى ،
ولا عن موطن الثقافة التى تصور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية .
والحدود الضيقة من : جنس ولغة ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام
قوة « عدم التفرقة » التى تخلقها الحضارة فى نفوس المتحضرين ^(١) .

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

♦ آداب الفرس ، وسياستهم .

♦ وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم .

(١) الحضارة ، وان كانت تفيد الأمم القوية بحملها على الاطلاع على ما عند الشعوب
الآخرى من معارف ، الا أنها قد تكون شرا . على الأمم الناشئة الصغيرة التى لم تتركز
قوميتها بعد ازاء القوميات الأخرى لأنها ستزيد حتما فى ضعفها وانحلالها . ولذا
من مصلحة هذه الأمم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الانسانية
التي قامت على فكرة العالمية بقدر ، وألا تخضع بمظاهرها قبل أن تستطيع التدليل
على وجودها وبقائها .

والاسلام وان نادى بفكرة العالمية ، الا أن عالميته داخل الجماعة الاسلامية . فهى
عالمية مقيدة بالاسلام ، وفى طى عالميته التميز والانفراد بشخصيته .

♦ وعلوم الاغريق ، وفلسفتهم .

وربما كان السبب الثانى — وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم — مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من أسباب النقل والترجمة . لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالي ل بقيت الدولة الاسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية اسلامية . وعلى العموم ، كان انحلال الجماعة الاسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين الى نقل الآداب والثقافات الأخرى الى لغتهم .

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تحليل ترجمة الفلسفة ، اذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنبا الى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة .

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت مع هذا التأخير ، تباعا فى أوقات مختلفة . واذا كان ذلك هو واقع الأمر فلا بد بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة . ونحن اذا ألقينا نظرة اجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطق وما بعد الطبيعة ومن بحوث نفسية وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصور ^(١) ، فى

(١) ١٣٦ : ١٥٨ هـ / ٧٥٣ : ٧٧٤ م .

أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية . وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت في الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخرى من طب وفلك ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة . ثم في عهد المأمون ^(١) وبعد مضي نصف قرن تقريبا على ترجمته ، نقلت بقية الفروع للفلسفة الأخرى من الهية وأخلاقية ونفسية . وبوفاة المأمون ، انتهى العهد الرسمي لترجمة الفلسفة على العموم .

♦ فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟

♦ ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الاقدام على ترجمة كتب الالهيات ، والأخلاق ؟

♦ ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده في ترجمتها ؟

ومعنى تعليل هذه الظاهرة ايجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن أو ذاك بالذات في وقته هو ، دون وقت سابقه أو لاحقه ؟

والأسباب الخاصة في ترجمة الكتب الفلسفية — تبعا لهذا — غير مشتركة . وهى ، مع السبب العام أو الأسباب العامة لترجمة الثقافات الأجنبية — أيا كان نوعها — تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الاغريقية .

السبب في ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطا من مظاهر الحياة العقلية في آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن الأسباب في ترجمة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

(١) ١٩٨ : ٢١٨ هـ / ٨١٣ : ٨٣٣ م .

♦ الى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى . فقد ألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل الى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ، وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التى فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة .

♦ والى دخول كثير من عقائد الفرس : وأقوالهم الدينية ، فى الجماعة الاسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الاغريقى ، فحمل ذلك علماء الاسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد اتقانها . ولكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا الى المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم .

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعرفة معيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم الى ترجمة كتب المنطق . ولكن يظهر أن الحاجة وحدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو اليه وتطلبه الى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ . وكان المنصور يستهين باتفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الاسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بأبى الدوانيق » ، كما يحكى عنه . فاذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان — كما يروى — لمصلحة المسلمين ، واذا أنفق وزاد فى الاتفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين كذلك .

وإذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم في الجدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم في الوقوف على صنعة المعارضين كي يجاروهم في طريقة الاقتناع أو الإلزام . فإن شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين في نفسه ، كان العامل الرئيسى في ترجمة المنطق أيام خلافته .

ورغبة المسلمين في الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم « الكلام » عندهم ، كما كانت السبب في نشأته عند غيرهم أيضا . والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الإسلامى كما كان شأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك . وما تركه من أثر ايجابى فيه ، لم يزل باقيا في كتبه حتى الآن .

ويقال : ان ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى ، بأمر المنصور . وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات » ويبحث في الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » ويبحث في القضايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث في أشكاله . كما تعزى اليه ترجمة كتاب « ايساغوجى » لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق .

وبعد مضى عصر المنصور أتى عصر المهدي وانهى ، ومر عصر الهادى بعد عصر المهدي ، دون أن يؤثر عنهما أو عن واحد من الأشخاص البارزة في وقتها شيء يتعلق بالترجمة في عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص .

أما الرشيد في عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : انه أمر باعادة ترجمة الكتب التي سبقت ترجمتها في العهود التي قبله ، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة .

السبب في ترجمة الفلسفة الالهية والأخلاقية والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبي للترجمة على العموم ، والعصر الرسمي الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية والسيكولوجية . وابن صاعد الأندلسي صاحب « طبقات الأمم » يحدثنا عن هذا العصر بقوله :

« لما أفضت الخلافة الى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور؛ فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجه من معادنه بفضل همة الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة . فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضروهم ، من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط .. وغيرهم من الفلاسفة . فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم في تعليمها » .

وابن صاعد — وان لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون كشأن كثير من المؤرخين العرب في روايتهم عن السماع العام ، الا أنه جعل شخص المأمون سببا في ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة .

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد في وصف المأمون ، من المعاني العامة التي تحتاج الى توضيح آخر ،

أو الى ذكر سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المؤرخون في تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الالهية ، والأخلاقية ، والنفسية ..

• فمن قائل : « ان الذى حملة على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال : فقد نشأ تلميذا ليحيى ابن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثامه بن أشرس ، زعيم المذهب الثامى فى الاعتزال . وأثر الأستاذية ، والصدافة ، أثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين . ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب اليه مشيخته ، أمثال : أبى الهذيل العلاف ، وابراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه . وصرح بأقوال لم يستطيعوا — هم — التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن . فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا . ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الالهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته . ولما لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد الى اهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم » (١) .

واعتناقه مذهب الاعتزال حملة على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل

(١) ابن خلدون : (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الاميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة — القول بخلق القرآن — ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف ، فاستحل لخلافهم أبشار كثير منهم ، ودماءهم ... » .

حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن
المأمون ظنا راجحا على الأقل — ان لم يكن اعتقد — أن الفلسفة
الالهية الاغريقية ، ما يساعده على التمكن في الحجة ، وعلى الاتفاف
بها في اقناع خصمه ، اذ هي بحث عقلى حول الاله وصفاته . وقد
عرفت لديه ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاجة
الرأى ، ودقة التفكير .

♦ ومن قائل : ان « السبب في هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ،
ورغبته في حرية الفكر الى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء . واعتقاده
فيهم : انهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم . ويحكى
عنه أنه يقول : الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ،
صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن
دنس الطبيعة . هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط
العالم في الجهل والبربرية » .

والميل الى الحرية البعيدة المدى في الفكر ، يضعف من قيمة النظر
الى الموروث من ثقافة ومعرفة على أنه وحدة الحق ، أو على أنه الذى
يجب أن يستقل بالفضل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية . وحسن الظن
بالغير ، من دواعى السعى الى التعرف به ، بالأخص اذا اتخذ اماما .
والاطلاع على اتاجه الشخصى أصدق سبيل الى التعرف به .

♦ وابن النديم يذكر (١) ، أن : « السبب الذى دعا المأمون الى
نقل فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى في المنام : كأن رجلا أبيض اللون ،

(١) في كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى في كتابه « تراجم الحكماء » ،
وابن أبى أصيبعة في كتابه « طبقات الاطباء » .

مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سريريه . قال له المأمون : من أنت ؟ ، قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : أسأل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم (لا ثم) ! قلت : زدني ! قال : عليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من أوكد الأسباب ، في اخراج الكتب ، وترجمتها » .

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم .

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصويرا فقط لما كان يجول فيه نفس المأمون ، من اكباره للحكماء ، وشدة رغبته في الاطلاع على أقوالهم .. الأمر الذي مبعثه التكوين الشخصي ، والاستعداد النفسى الخاص . فهذا المنام ، ليس اذن ، شيئا أزيد ، عما ذكر في السبب الثانى .

♦ وربما دفعت الحاجة للخلفاء ورؤساء الدولة الى نقل كتب الطب

والرياضة ، والفلك ، وأمثالها . فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وأنها لا تمس الدين كعقيدة ، وليس فيها ما يجرح عاطفة المسلمين الدينية ، ولا ما يثير الشكوك في نفوس العامة والخاصة . فلما اطمأنوا الى راحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا الى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان موروثا عندهم ، ووثقوا بمن دعوهم من الأجانب ، وتبينوا فضلهم في التثقيف ، شغفوا بزيادة الاطلاع على بقية ما عرف للاغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا بالحصول عليها ، مهما شق الطريق اليها .

ثم كان المأمون ، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة
الاغريق ، من : الهية ، ومذاهب أخلاقية ، ونفسية . لأن هذا الباقي
منها هو الذى يمثل الجديد فى الجماعة الاسلامية الى وقته ، يضاف
الى ذلك رغبته الشديدة فى الاطلاع ، وما عرف عنه من الجرأة وعدم
التردد فى تنفيذ ما صمم عليه ، دون اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من
نتائج .

وربما تكون هذه الأسباب التى تحكى ، كلها مجتمعة ، هى التى
حملت المأمون على ترجمة الفلسفة الالهية والأخلاقية والنفسية . وعلى
كل حال ، هذا الذى روى عنه يشرح نواحي شخصيته ، وميوله
واتجاهاته . وان شئنا بناء على ذلك قلنا : ان السبب فى ترجمة هذه
الأنواع من الفلسفة ، هو شخص المأمون !!

وربما كان — بجوار شخص المأمون — سبب آخر مهيب لترجمة
هذه الأنواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه .
وتتمثل فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الاسلامية ، والف هذه
الجماعة للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامي ، ورغبتها التى تزداد
يوما بعد يوم فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد
اطلع المسلمون — الى عهد المأمون — على : المنطق ، والطب ، وعلم
الفلك ، والموسيقى والآداب ، والسياسة ، والتاريخ . هذه الطبيعة
أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول الاطلاع على شروح عقلية فى
الالهيآت ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير والشر وفى الارشاد
العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء — لم تعرفها من قبل — فى حقيقة

الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، الى جانب ما أتى به الاسلام .

وكان لاقدام المأمون — كخليفة — على ترجمة كتب الفلسفة ، أثر في نفوس الأثرياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه في طلب كتبها والاغداق على مترجميها . ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاعر في القرن الثالث الهجري ويروى : أن عيسى بن يحيى قد ترجم لأحمد ابن شاعر كتاب « الأخلاق » لبقرات .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص . بل قد ذهب المتوكل في خلافته (١) ، الى اضطهاد أصحاب الرأي ، والمشتغلين بالفلسفة . وأصبح يريدوها تبعا لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وان لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا ، عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس في الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية (٢) .

ويروى أن السبب في صنيع المتوكل هذا : أنه خالف أباه وأخاه الرأي في مسألة القول بخلق القرآن . فنهى عن الجدل والمناظرة ، التي كانت تدور في مجالس المتكلمين ، وفي مجالس الخلفاء أنفسهم للبحث في هذه المسألة ، وأمر بالرجوع الى السنة والتقليد ، ارضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون الى التأويل والشرح العقلى في العقيدة .

ولم يكتف بالحجر على أصحاب الرأي عامة ، والفلاسفة خاصة ،

(١) ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (في القرن التاسع الميلادى) .

(٢) واخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات .

بل حجر على أهل الذمة أيضا — ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمور رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلا . وغلا في اضطهادهم ، حتى حرّمهم العمل في دواوين الدولة ، ومنع أبناءهم من التعلم في مكاتب المسلمين ^(١) . ويقال انه أمر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم في التدين .

وبالجملة ، عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة في بدء الدولة — بالأخص أيام المأمون — ضيقا ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزنا ، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد ، الى حيث يطيب لهم المقام .

وكان لهذا التحول أثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ، ثم الفناء .

والذى يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

♦ أن ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها : من الهية وخلقية ونفسية ، ولم تجد تشجيعا من الأسر والأفراد سوى بنى شاکر .

♦ كما أن عهد ترجمتها كان قصيرا ، بالنسبة لجهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة .. وأن الآراء التى ترجمت

(١) يقال : انه كتب منشورا بذلك الى عماله سنة ٢٣٥ هـ ، على يد كاتبه ، ابراهيم ابن العباس الصولى .

تكاد تكون قاصرة على ما كان للاغريق ، باللغة اليونانية أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيرا من هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنيين وغير المجيدين للغة المنقول اليها ، وهي العربية (١) .

أشهر الكتب المترجمة :

• كتب أفلاطون :

« أما أفلاطون فإن تصانيفه صعبة التركيب جدا ، لأنها جارية على سبيل المحاوراة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع الى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع . وانما اذا نظرنا الى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام :

• الأول : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعاني وتعلق المعاني بعضها ببعض والارتقاء منها

(١) يشير اخوان الصفاء (في آخر الرسالة الأولى من رسائلهم ص ٣٢ - ٣٣ ج ١ ، طبع مطبعة الاداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) الى أن النقل غير الفنى أول الأمر كان من أسباب التحريف والقموض ، بقولهم : « ... وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة والانجيل ، فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى أول هذه الرسالة . ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف أغراض مؤلفيها حرفها وغيرها ، حتى انقلب على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفيها . ونحن قد أخذنا لب معانيها وأقصى أغراضهم فيها ، وأوردناها بأوجز عبارة ، فى احدى وخمسين رسالة » .

واخوان الصفاء ، اذا تعرضون للتحريف الناشئ عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك فى الإغلب الى الدفاع عن الفلاسفة وعصمة الفلسفة ، حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « اذا التقت الحكمة والشرية فقد صلح الحال » .

الى الاله ، فهذا قسم يسوغ اطلاق اسم « الجدليات والالهيات » عليه .
ومنه المحاورات الآتية : طايطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ،
برمانوس — فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤها في « الفهرست »
لابن النديم ^(١) ، وفي « تاريخ الحكماء » للقفطي ^(٢) .

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع
الا « سوفسطس » . قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدى
« سوفسطس » ترجمة اسحاق بتفسير الأمقيدورس . والأمقيدورس
هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطونى المعروف بأوليبيدورس ، عاش
فى القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير على عدة محاورات
أفلاطونية معروفة .

• الثانى : ما يتعلق « بالطبيعات » وهى « طيمائوس » ، وهو
الكتاب المعروف عند العرب بطيمائوس الطبيعى الذى يصف فيه
أفلاطون العالم الطبيعى . وقد ترجمه حنين ^(٣) ، وكان موجودا باصلاح

(١) ص ٢٤٦ .

(٢) ج ١ ص ٥٢ .

(٣) من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عربى نصرانى ، ولد سنة ١٩٤ هـ ،
وتعلم اليونانية وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحقق السريانية
والفارسية ، فأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون والمعتصم والوائق
والتوكل . وقد تقلد ، فى عهد هذا الأخير ، رئاسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى
ابن شاعر . وقد أصلح نقل من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور والرشيد ،
وربما أعاد النظر على نقل معاصريه أيضا .

وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأخذ نقلها ، حتى كانت محل
عجاب المأمون ورؤساء دولته ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : أنه كان يعطيه
قيمة ما يترجمه ذهباً . وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب كطريقة
الاسكندرانيين ، من قبله « (الفهرست لابن النديم) .

يحيى بن عدى بشرح فلوطرخيس^(١) . (وابن سينا فى رسالة النفس
يظن أنه أخذ منه قوله فى الابصار والذوق) .

♦ الثالث : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق . ومنها
« فيدون » فى النفس وبقائها بعد الموت ، و « فيدروس » فى المحبة .

♦ الرابع : ما يتعلق بالسياسة . ومنها « السياسة المدنية » ترجمة
حنين بن اسحاق ، وكتاب « النواميس » : ترجمة حنين ثم ترجمة
يحيى بن عدى^(٢) . وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب فى رسالته
« اثبات النبوة »^(٣) .

♦ كتب أرسطو :

ما بلغ العرب من مصنفاته ستة وثلاثون كتابا ، تنقسم أربعة
أقسام :

— المنطقيات .

— ثم الطبيعيات ، ألحق بها ما يتعلق بعلم الناس .

— ثم الالهيات .

— ثم الخلقيات .

(١) ذكره الفهرست ص ٢٤٦ ، والقفطى ص ١٨ .

(٢) من مترجمى القرن الرابع . وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى ، يعقوبى
المذهب . تعلم على متى بن يونس ، وانتهت اليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة
العلوم الحكيمية ، فى وقته .

وكان جيد المعرفة بالنقل ، وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية والإلهية عن السريانية
الى العربية ، ونقل كتب « النواميس » لافلاطون . وتوفى سنة ٣٦٢ هـ (الفهرست) .

(٣) من محاضرات « سانتلانا » .

والكتب النفسية لأرسطو عدها الفارابي من قسم الطبيعيات ، بينما جعلها اليعقوبي قسما مستقلا .

من كتب المنطق :

— كتاب « قاطيفورياس » أى المقولات ، قال عنه الفارابي : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها . ترجمه ابن المقفع فى أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عدى بتفسير الاسكندر الافروديسى . وللفارابي كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات .

— وكتاب « بارى أرميناس » : أى التفسير ، ويدعى أيضا « العبارة » . وصفه الفارابي بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين . ترجمه اسحق بن حنين الى العربية ، وفسره الفارابي ، واختصره حنين ابن اسحاق .

— كتاب « أنالوطيقا » : ومعناه تحليل القياس . قال الفارابي : فيه الأقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس . ترجمه ابن المقفع ، ويقال انه عرضه على حنين فأصلحه . وفسره الكندى ، وأبو بشر متى ، والفارابي . وللجرجاني تفسير عليه أيضا .

— « أنالوطيقا الثانى » ، ويدعى « أنولطيقا » : أى البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة . ترجمه متى بن يونس ^(١) ، ومن السريانية اسحق بن حنين . وشرحه الكندى ، والفارابي .

(١) هو أبو بشر متى بن يونس ، انتهت اليه رئاسة المنطقيين فى عهده . ونقل كثيرا من السريانى الى العربى ، ومعظم نقله لكتب أرسطو . وعلى ترجمته لكتبه المنطقية ، يعمل الناس فى القراءة — (الفهرست) .

— « طويقيا » ومعناه : المواضع الجدلية أو الجدل . قال
الفارابى : فيه الأقاويل التى تمتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلى
والجواب الجدلى ، وبالجملـة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل .
ترجمه يحيى بن عدى ، وأبو عثمان الدمشقى ^(١) من السريانية .
وللفارابى مختصر (هذا الكتاب) ، وتفسير عليه أيضا .

— « سوفسطيقا » وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة
الموهة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن
الحس ، وتحير . ترجمه اسحق بن حنين ، وللفارابى تفسير عليه .

وجملـة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الاغريق باسم
أرغانون ، ومعناه الآلة . لأنها الآلات الملازمة فى البحث ، المستعملة
فى كل علم ، اذ تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل
الفكر فى كل موضوع .

وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجهما فى الكتب المنطقية ،
وهما :

— كتاب « ريطوريقا » ومعناه الخطابة ، قال الفارابى : فيه
القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل
الخطباء ، وهل هى على مذهب الخطابة أم لا ، وترجمه الى العربية
اسحق بن حنين ، للفارابى شرح عليه ، ومقدمة له .

— والثانى من الكتابين اللذين ألحقا بكتب أرسطو المنطقية :

(١) من مترجمى القرن الرابع ، وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المتضد
على بن عيسى سنة ٣٠٣ هـ . ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة - (الفهرست) .

كتاب « بوطيqa » أى صنعة الشعر . قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير إليها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية . ترجمه اسحق ابن حنين .

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو : احدهما بمكتبة الأسكوريال بأسبانيا (عدد ٨٩١) ، والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢) .

من كتب الطبيعة :

— كتاب « السماء والعالم » ، ترجمه ابن البطريق (١) وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل . والفارابى شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائى المعتزلى الذى سماه « المتصفح » . ويقول القفطى عن هذا الشرح : « انه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذ به ألفاظ زعزع به قواعده » . وكان يحيى بن عدى يقول : « ان الجبائى تخيل أنه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » . ولابن الهيثم الرياضى رد على أبى هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا .

— كتاب « الحيوان » : نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبى زرعة (٢) مختصرة لنيقولاوس الدمشقى (٣) .

(١) هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث . وكان مولى للمأمون ، وأقامه أمينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة - (الفهرست) .

(٢) هو أبو عيسى بن اسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من السريانى الى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو - (الفهرست) .

(٣) أحد المشائين المعروفين عند العرب . وكان معلما للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا .

وكتاب الحيوان العربي يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان وهو المطابق لكتاب الحيوان اليوناني ، وأعضاء الحيوان ، وتوليد الحيوان . وتوجد نسخة من هذه الترجمة في مكتبة لندن .

— كتاب « النفس » : ونقله الى العربية اسحق بن حنين . وقد ذكر اليعقوبي في تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل أنواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها ، فالمحمودة : المنطق والعدل والحكمة .. ولابن سينا رسالة في النفس نشرت مرارا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي ^(١) رسالة في الفرق بين الروح والنفس — نشرها الأب شيخو في المشرق ، والأستاذ فايرياني في روما ، وللإمام فخر الدين بن الرازي كتاب في النفس والروح ، وكلها مؤسسة على أفكار أرسطو وأفلاطون .

من كتب الأخلاق :

— كتاب « الأخلاق » : والذي يؤخذ من تعريف صاحب « كشف الظنون » لكتاب الأخلاق المترجم الى العربية أنه يشتمل على كتاب الأخلاق لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الأخلاق الكبرى لأرسطو . وللفارابي كتاب « الأخلاق » شرح فيه كتاب أرسطو . وما ذكره ابن مسكويه في كتابه المعروف بـ « الأخلاق » ، وابن سينا في كتابه

(١) من مترجمي القرن الثالث . وكان في زمن المقتدر والمقربين عنده ، وهو من نصارى الشام . رحل الى بلاد الروم في طلب العلم ، ووفد الى بغداد للترجمة ، وكان عالما باللغات اليونانية والسريانية ، والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر . نقل كثيرا من كتب افلاطون وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة - (الفهرست) .

المترجم بـ « أخلاق الشيخ الرئيس » مؤسس في الأغلب على أفكار أرسطو ، وتقاسيمه لهذا العلم .

من كتب ما بعد الطبيعة :

— كتاب « ما بعد الطبيعة » : وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ، وأوله الألف الصغرى ، والذي بلغ العرب منه إحدى عشرة مقالة الى حرف اللام ، مع أن الأصل اليوناني احتوى على أربع عشرة مقالة . وللفارابي رسالة معروفة بـ « الابانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة »^(١) . وتعليق على كتاب الحروف ، وكتاب في العلم الالهي . وللرازي الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة .

♦ ما بلغ العرب من مصنفات ما قبل الأفلاطونية الحديثة ، في العصر الهليني الروماني :

— كتاب « الأرتماتيقي » : لنيقوماخوس الجهرسي ، الذي عاش في منتصف القرن الثاني للمسيح ، وكان يميل الى مذهب قدماء الفيثاغوريين . ويقول المسعودي في كتابه « التنبيه والاشارات » : « وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة . وآخر من صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، صنف كتابا في ثلاث مقالات ، وذلك بعد سنة ٣١٠ هـ » . ويذكر القفطي أن انتصار أبي بكر للفلسفة الطبيعية القديمة « كان لشدة انحرافه عن أرسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه » .

(١) مطبوع ضمن مجموعة في مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

ويرى سانتلانا : أن ترجمة كتاب نيقوماخوس السابق كان من آثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق — وهم الحرائيون ، وبالكلام الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يشعر بذلك مذهب أبى زكريا الرازى وآراء اخوان الصفا قبله .

— « يوبمندرس » : ومعناه الراعى . وهو مؤلف امتزج فيه المذهب الأفلاطونى باعتقادات المصريين القديمة ، وينسب الى هرمس مثلث الحكمة^(١) . وهو عبارة عن محاوراة بين العقل الالهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعلق بذات الاله ، ومنشأ العالم ، وفيض الاشراق الالهى على الانسان .

ولما فتح العرب مصر انتقلت اليهم أحاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية واسلامية مما كان شائعا فى البلاد الشرقية . وأصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة — بعد أن أضيف اليه هرمسان آخران — وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعل علما على ادريس النبى .

وذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « أنه تضمن محاورات بينه وبين تلميذه « طاط » ، وأنه كان على غير نظام وأنه موجود على عهده فى ترجمة سريانية » .

(١) يروى سانتلانا أنه اسم يونانى لاله الخطباء والعلماء . وعندما استوطن اليونان مصر على عهد البطالسة واختلطوا بأهلها ، أطلقوا على اله القمر عندهم وهو طاط أو طوت (توت) لقب هرمس ، اذ ظنوا أن لا فرق بينهما من حيث أن كلا منهما ينسب اليه النظام فى العالم . ولقبوا هرمس بمثلث الحكمة ، ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين .

ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه مقاله في رسالته الموسومة بـ « حى بن يقظان » . ومعلوم أن الحى بن يقظان هو لغز سُمى به « العقل الفعال » أو « العقل الالهي » ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة ، وتركيب العالم الطبيعي . وهذا بعينه ما يوجد في كتاب « يوبندرس » الموجود . فان « يوبندرس » — ومعناه الراعى — هو اسم العقل الالهي تشخص بصورة شيخ بهي المنظر ، كثير الأبهة ، فشرح لتلميذه هرمس (طاط) صورة العالم الطبيعي ، وكيفية حدوثه . فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التي سماها بفلسفة الاشراق ولم يبح بها الا للبعض من أتباعه ليست الا هذه الفلسفة المصرية العتيقة الممزوجة بأصول أفلاطونية (١) .

ما بلغ العرب من مصنفات الأفلاطونية الحديثة :

— « التاسوعات » لأفلوطين المصري : هو عبارة عن مجموعة رسائله التي رتبها بعد وفاة تلميذه فورفوريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات . وكتاب « أثولوجيا » و الربوبية : هو منتخب من تاسوعات أفلوطين هذا ، ونسبه جامعه الى أرسطو ، ووصفه باللغة السريانية . وناقله العربي — كما يقول ساتتلانا — تصرف فيما نقله بالتغيير أو الزيادة ، ولم يفهم كثيرا من الباقي .

— « ايساغوجي » لفورفوريوس الصوري : ومعنى ايساغوجي المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب أرسطو المنطقية . وهو

(١) من تلخيص واستنتاج « ساتتلانا » .

يشتمل على بحث الكليات الخمس ، التى تسمى فى اصطلاح المنطقين بالأصوات الخمسة أيضا .

— « فى قدم العالم » لبرقلس : وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه . وفى كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى تلخيص لآراء برقلس .

— كتاب « مبادئ الالهيات » لبرقلس أيضا . ويظن « ساتتلانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب الى أرسطوطاليس ، والذى ذكره ابن أبى أصيبعة^(١) فى جملة تصانيف أرسطو . وقد نشر تلخيصه برذن هافر فى سنة ١٨٨٢ م . ويقول عنه انه واحد وثلاثون بابا على غير ترتيب^(٢)

(١) فى طبقات الأطباء ص ٦٩ ج ١ .

(٢) يقتطف منه « ساتتلانا » بعض آرائه ، نذكر منها ما يلى لصلته الوثيقة بتوضيح آراء برقلس السابقة (فى هذا الكتاب) .

فى الأول :

• هو فوق العقل والوجود :

« والعقل » - المربة الاولى من مراتب فيض الاول - يحيط بالاكوان الطبيعية ، وما فوق الطبيعة ، أعنى النفس ... وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس . فالعقل اذن يحيط بالاشياء كلها . وانما صار العقل كذلك من أجل العلة الاولى التى تعلو الاشياء كلها ، لانها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء .

والعلة الاولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هى فوق العقل والنفس والطبيعة ، لانها مبدعة لجميع الاشياء ، لانها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الاشياء بتوسط العقل « (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع فرييرف) .

• ولا يوصف :

« ان العلة الاولى أعلى من الصفة . وانما عجزت اللسان عن صفتها من أجل وصف =

— كتاب « الرد على برقلس » : ويعرف بكتاب نقض الثمانى عشرة مسألة « لديدوخس » ، وهو لقب برقلس . وهو كتاب مشهور بين العرب أوردته البيرونى غير مرة فى « تاريخ الهند » . ويحكى

= انيتها لأنها فوق كل علة واحدة . وانما وصفت بالعلل الثوانى التى استنارت من نور العلة الأولى . وذلك أن العلة التى تنير أولا تنير معلولها ، وهى لا تستنير من نور آخر لأنها النور المحض الذى ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأول وحده يفوت الصفة . وانما كان كذلك لأنه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شئ انما يعرف ويوصف من تلقاء علة . فاذا كان الشئ علة فقط وليس بمعلول لم يعلم بعله أولى ولا يوجد (بعله كذلك) ، لأنه أعلى من الصفة .

وليس يلغىه النطق : وذلك أن الصفة انما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والمقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس . والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها علة لها فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق ، فليست اذن بموصوفة ... وانما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهى العقل . وانما تسمى باسم معلولها الأول بنوع أرفع وأفضل .

♦ وفوق كل اسم يسمى به :

« العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك أنه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده ، لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما اذا كان ناقصا ، والتام عندنا وان كان مكتفيا بنفسه فانه لا يقدر على ابداع شئ آخر ولا أن يفيض عن نفسه شيئا البتة . فان كان هكذا عندنا فقلنا : ان العلة الأولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ؛ بل هى فوق التمام ، لأنها مبدعة الأشياء ومفيضه الخيرات كلها افاضة تامة ، لأنها خير لا نهاية له ولا ابعاد . فالخير الأول اذن يملك العوالم كلها خيرات ، الا أن كل عالم انما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته . فقد بان ووضح أن العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به وأعلى منه وأرفع ... » (الخير المحض ص ٩٩) .

♦ وفى العقل (هو الانية الأولى والوجود الأول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقل ومعقول معا . فاذا كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محاله أن يرى ذاته ، فاذا رأى ذاته علم أنه عقل يعقل ذاته . فاذا علم ذاته علم سائر الأشياء التى تحته لأنها منه ، الا أنها فيه بنوع عقلى . فالعقل والأشياء المعقولة واحد . وذلك أنه ان كان جميع الأشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة أنه اذا علم ذاته علم سائر الأشياء ، واذا علم سائر الأشياء علم ذاته ، واذا علم الأشياء فانما يعلمها لأنها معقولة . فالعقل اذن يعلم ذاته ، ويعلم الأشياء المعقولة معا » . (الباب الثانى عشر من « الخير المحض » ص ٨٣ - ٨٤) .

« العقل هو أول عالم كان ، وهو المفيض العلم على سائر العوالم » (ص ٦٢ من « الخير المحض ») .

« ساتلانا » عن موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب أثر على متكلمي المسلمين من معتزلة وأشاعرة ، فيقول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون في تلك المعاني ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هي كلها آراء مبنية على مقدمات . تلك المقدسات مأخوذة من كتب اليونانيين والسرانيين الذين راموا مخالفة الفلاسفة ودحض أقاويلهم — يعنى بذلك يحيى النحوى ويحيى بن عدى » .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغتها الأولى أو السريانية الى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ، بل نقلت كتب كثيرة غيرها . ولكن ، لأن ناقلها لم يعرفوا على التعيين ، آثرنا الاكتفاء بهذا القدر . وفي « الفهرست » لابن النديم ، « وكشف الظنون » ، « واخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، « والتنبية والاشارات » للمسعودى ، « وطبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ اليعقوبى غنية لمستزيد .

* * *

• • وربما يظن أن ما فى الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الاستدلال واقامة الحجة — أى متمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة بالمعنى الخاص . لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب أو الهندسة أو الحساب أو الموسيقى مثلا . اذ الجمع بين هذه وتلك فى مؤلف واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقي كذلك تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . ورسائل « اخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاسفة

الاسلاميين مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها في مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى في التأليف ، وتقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض في نظر هؤلاء وأولئك : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة (١) .

فالرياضة على الاطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا . ولهذا يؤثر عن القدامى — بالأخص عن أفلاطون — مثل هذه العبارة : « لا سبيل الى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » وتحكى أيضا بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند اطلاق كلمة فلسفة في تعاريف القدامى .

(١) يشرح هذه الصلة اخوان الصفاء في رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) وتقتطف من ذلك ما يلى : « واعلم يا أخى — ايدك الله وايانا بروح منه — أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر في العلوم الرياضيات هو تخريج اولادهم وتلاميذهم الى النظر في العلوم الطبيعية ... والفرس والمراد من العلوم الطبيعية هو النظر والسلوك الى العلوم الالهيات والصعود اليها ... فالفرس من الحساب رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة ، والناظرين في حقائق الاشياء ، والباحثين عن علل الموجودات ... والفرس من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات الى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهوى ... والفرس من علم النجوم تشويق النفوس الصافية الى الصعود الى عالم الافلاك واطباق السموات ... والفرس من عالم الموسيقى — لأن فيه بيان أن لحركات الافلاك لدورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات وألحانا لذيذة كنغمات أوتار العيذان والزماير — تشويق النفس الناطقة الانسانية الملكية الى الصعود الى هناك ، بعد مفارقتها الاجساد ، التى تسمى الموت ... الخ » .

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم ، يعلم أن جل الكتب الفلسفية المترجمة قد ضاع . وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

— كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى .

— وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن اسحق .

— وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين .

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن وبرلين واسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين .

♦ وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل الى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب .

♦ كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل الى فيلسوف بعينه يعبر كل ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف . ولكن قد يتضمن ، فى الواقع — مع رأى الفيلسوف المنسوب اليه الكتاب — شروحا وتعليقات على هامش هذا الرأى ، من التابعين لمدرسته . وهذه الظاهرة : وهى ظاهرة الشرح والتعليق كانت مسيطرة كما رأينا على العصر الهلينى الرومانى ، الذى يعتبر نفسه طور الشرح والتعليق فى التفلسف الاغريقى ، كما يعتبر العهد قبله — الذى انتهى بموت أرسطو — طور الابتكار فيه . وكثير من كتب الفلسفة الاغريقية

كما علمنا أيضا ، جاء الى المسلمين عن طريق رجال العصر الهليني الرومانى . ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت الى العربية ، ليس كل ما فيها من الآراء خالصا لمن نسبت اليهم من الفلاسفة .

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين ، وهى نسبة بعض الكتب المنقولة الى غير مؤلفيها . فنرى مثلا ، كتباً نقلت الى اللغة العربية باسم افلاطون وهى ليست له ، وأخرى نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ، وهكذا ... وهذه الملاحظة ربما تضطرنا الى ذكر المقياس الذى تحتكم اليه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا الى ذكر شواهد وأمثلة من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس . وأخيرا تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت الى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص .

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على :

معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب اليه الكتاب : من جهة موضوع الكتاب ، وما يهدف اليه من جهة أخرى .

فاذا عرف مثلا أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه : الميل الى الطبيعة ، واعتبار واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة

كتاب اليه يعالج النفس الانسانية بالحديث عن حينها الى مقرها الاول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها التامة بفنائها في الذات المقدسة واتحادها معها ، نسبة غير يقينية . اذ الاتجاه الطبيعي في التفلسف يقوّم المنطق ، والتجارب كما يقوّم الحياة الواقعة نفسها . واذا قوّم الحياة الواقعة فلا يرى سابقة للنفوس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها في غيرها . بل الحياة الواقعة نفسها هي موطن السعادة للنفوس ، ولا معنى حينئذ لأن تحن الى شيء آخر وراءها . بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أو يزدرى ، الحياة القائمة لأنه يراها مصدر الشرور للانسان ، ولذا يطلب الفرار منها والخلاص من شرورها الى عالم آخر وراءها ، قد كانت — النفوس — فيه قبل أن تنحدر منه الى هذا العالم ممتعة وفي غاية من السعادة . وهي من غير شك تحن طول اقامتها في الدنيا أو الحياة الفانية كما تسميها ، وتشتاق الى العودة الى مكانها الاول في الحياة الباقية . وهذا اتجاه — كما نرى — على النقيض من الاتجاه الطبيعي .

وبناء على هذا المقياس : وهو معرفة الاتجاه الفكري العام للمؤلف وموضوع الكتاب المنسوب اليه وهدفه ، اذا رأينا أرسطو يتحدث في كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست في الأكل والشرب والمتع الحسية ، وانما في العلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة الا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التي تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » — اذا رأيناه يتحدث عن النفس بمثل هذا الحديث ، الذي يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ومتعها ، وعلى جعل هدف النفس فيها

وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الاغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى المنطقى التجربى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبه لأرسطو ، المعلم الأول .

كذلك اذا رأيناه فى كتاب « اللاهوت » أو أثولوجيا (١) يذكر : أن الحقيقة العليا أو الوجود الأول لا سبيل الى معرفته عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الالهام أو البصيرة وحده . ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الأعلى بقوله : « قد وجدت كثيرا مع نفسى وحدها ، ودخلت — بعد أن خلعت جسمى — فى ذاتى ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائدا الى الباطن . وقد كنت اذ ذاك علما خالصا ، لافرق بين العارف والمعروف . كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلاؤ فى ذاتى ، وأدركت أنى جزء من العالم الالهى الرفيع . وفى هذا اليقين الذاتى ، رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ، بل فوق عالم الكواكب ، الى الحال الالهى التى نظرت فيها من هناك الى الضوء الجميل ، مأخوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع » (٢) . اذا رأينا أرسطو يذكر فى « اللاهوت » ، عن « حال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ،

(١) هو أول كتاب نقل الى العربية ، وهو قول على الربوبية تفسير فودفوريوس الصورى ، ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندى . وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ ، ٢٢٥ هـ . وهو ليس من مصنفات أرسطوطاليس وكثيرا ما يخالف رأيه ، انما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من الهيات أفلوطين ، أصله بالبريانية .

(٢) مأخوذة من الكتاب الرابع من الهيات أفلوطين .

بما يشبه هذا الحديث في البعد عن الاتجاه الواقعي ، حكمنا أيضا بأن المتحدث ليس هو أرسطو المعروف ، وأن كتاب « اللاهوت » الذي ينسب اليه لمتصوف ديني ، وليس لفيلسوف منطقي واقعي تجريبي كأرسطو .

وكذلك اذا عرفنا أن عمران بن حصين يروي عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام أنه قال : « دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتي بالباب ، فأتاه ناس من بني تميم ، فقال : اقبلوا البشري يا بني تميم ! قالوا : قد بشرتنا فأعطنا مرتين . ثم دخل عليه ناس من اليمن ، فقال : اقبلوا البشري يا أهل اليمن اذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ^(١) ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض . فنادى مناد :

(١) يقول ابن حجر العسقلاني (في كتابه فتح الباري ج ٦ ص ٢٢١) في شرح هذه الجملة : « قال الطيبي : هو فصل مستقل لأن القديم من لم يسبقه شيء ، ولم يمارضه في الأوليّة ، لكن أشار بقوله : وكان عرشه على الماء الى أن الماء والعرش كانا مبدا هذا العالم ، لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش اذ ذاك الا الماء . ومحصل الحديث أن مطلق قوله : وكان عرشه على الماء ، مقيد بقوله : ولم يكن شيء غيره . والمراد بـ « كان » في الأول : الأزلية ، وفي الثاني : الحدوث بعد العدم . وقد روى أحمد ، والترمذي ، وصححه من حديث أبي رزين العقيلي ، مرفوعا : أن الماء خلق قبل العرش . وروى السدي في تفسيره بأسانيد متعددة : أن الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء . وأما ما رواه أحمد ، والترمذي ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا : أول ما خلق الله القلم : اكتب ، فجري بما هو كائن الى يوم القيامة . فيجمع بينه وبين ما قبله : بأن أولية القلم بالنسبة الى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة الى ما منه صدر من الكتابة ، أي أنه قيل له اكتب أول خلق » .

ونتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه السلام يخبر عن أن الماء هو : أول مخلوق .

ذهبت ناقتك يا ابن الحصين ! فانطلقت ، فاذا هي يقطع دونها السراب ،
فوالله لوددت أنى كنت تركتها » — اذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن
طريق اليقين ، تشككنا فى أن ينسب اليه حديث : « أول ما خلق الله
« العقل » ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال
الله عز وجل : وعزنى وجلالى ، ما خلقت خلقا أكرم علىّ منك ، بك
أخذ وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » (١) .

وهكذا الشأن فى تحقيق نسبة أى قول الى قائله ، أو مؤلف الى
مؤلفه ، لا بد فى الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح
بين المقول وما عرف عن القائل ، وبين المؤلف وما اشتهر به المؤلف .
والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوبا
لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن أحد بعينه لمجرد الحكاية
أو الرواية ، بل يتأكد أولا من صحة النسبة ثم يناقش المقول
أو المسموع ، فى ضوء ما عثر به القائل ومن تنسب اليه رواية
المسموع . والأجدر أن تضاف هذه الطريقة الى المنهج الفطرى فى
البحث ، قبل أن تضاف الى المحدثين من الباحثين . فالقرآن الكريم
رسم هذا المنهج بقوله : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » — أصحح
فى نسبته الى من يروى عنه ، أم لا ؟

أسباب التزييف :

أما الأسباب التى تحمل على التزييف فى نسبة المؤلف الى غير
صاحبه ، والقول الى غير قائله ، فأهمها :

(١) وسبب التشكك : ان الحديث الثانى يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما
الحديث الأول وهو صحيح النسبة يفيد أن الماء هو أول المخلوقات . كما ان الوظيفة
التي أعطاها حديث العقل له تشبه الوظيفة التي أسندت اليه عند أفلاطون وبرقلس ،
كما تقدم فى هامش ص ٢٥١ على الاخص .

• ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذى يزوى : فالأحاديث

الموضوعة — وقد وضعها بعض الفرق الاسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين — تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قصد ترويجها بين المسلمين . فما لم تنسب الى الرسول ماتت فى مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة — بنسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم — تأييد ما لهم من رأى فى العقيدة ، لا تساعدهم عليه مساعدة واضحة نصوص القرآن أو نصوص الأحاديث الصحيحة . وصنيع الشيعة — وبالأخص الاسماعيلية من فرقها ، واخوان الصفاء ، والمتصوفة ، فى رواية الأحاديث ، أمثلة واضحة فى وضع الروايات .

وبعض الكتب الفلسفية ، التى نحن بصدددها ، نسبت الى غير أصحابها قصد الترويج أيضا : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوى ، فى العصر الهلنى الرومانى ، ورجال الدين من يهود ومسيحيين يضعون الكتب فى مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية اغريقية ، ثم ينسبونها الى أفلاطون أو أرسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ، لأن نسبة مثل هذه الكتب الى أفلاطون أو أرسطو — وهما زعيما الحكمة الاغريقية — تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحي . وقد كان التزييف فى النسبة أحد طريقتين لترويج الآراء الدينية ، بعد اتصال الفلسفة بالدين والطريق الثانى : كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينية التى

تشرح بالآراء الفلسفية هي غالبا أقوال الدين في الخلق والطبيعة . وكانت العبارات الدينية التي تؤول بما يلائم أقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالبا . فما في الفلسفة كان يرد الى الدين ، وما في الدين يمكن أن يرد الى الفلسفة ، على حسب الموفق : ان كان متحيزا الى الدين ، مال الى رد ما في الفلسفة اليه ، وان كان ممتلئا بحب الفلسفة ، رغب في رد ما في الدين اليها .

فأرستوبولوس Aristobulos (١) ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والاعريق ، ويعتبر معبّد الطرق لفيلون بعده . ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية في توفيقه ، فكان نمطه في التوفيق : اما التزييف في النسبة الى الاعريق : أو رد فلسفة الاعريق الى التعاليم الموسوية بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة . وهكذا — بناء على نمطه في التوفيق — يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية .

وربما كان « أرستوبولوس » هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الاغريقية ، وربما كان أيضا أول من زيف في نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيرا ، أول من رد التعاليم الفلسفية الى مصدر دينى سماوى .

وكان لعمل أرستوبولوس (٢) في تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الاغريقية

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » J. uebelweg ص ٥٧٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٧١ ج ١ .

من التوراة أثر بقى متداولاً عدة قرون ، هذا الأثر هو : منح الفلسفة الاغريقية شيئاً من القداسة والعصمة : فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا — الاعجابهم — بالحكمة الاغريقية ، وبنظرتها التي تنطوى على تأمل ورزاة في التفكير — وضعها مع الأصل الالهى لتعاليم الكتاب المقدس ، في صف واحد .

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الاغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية ، في دائرة واسعة . ولكن ليس برد الفلسفة الى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية الى الفلسفة . وربما لوضع المسيحيين على هذا النحو للفلسفة الاغريقية كان نشاطهم أيضاً كثيراً في تزييف نسبة الكتب الفلسفية واسنادها الى غير أصحابها . وكتاب « التفاحة » وكتاب « لاهوت » أرسطو اللذان أشرنا اليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحي في تزييف نسبة هذه الكتب . وأفلاطون ، في نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة (١) .

واذا كان عمل أرسطوبولوس اليهودى أثر في المسيحيين ، وساعد بيئتهم على خلق مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، التي عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الاغريقية الى المسيحية ، فعمل المسيحيين — وعمل يحيى النحوى بالذات — ربما كان ذا أثر قوى في توجيه المسلمين الى التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية . حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ،

(١) ص ١٩٦ هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

وذا أثر قوى أيضا في وضع بعض المسلمين — كاخوان الصفا وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بهرام المنطقي السجستاني — الفلسفة الاغريقية مع الاسلام في صف واحد (١) . وأيضا ذا أثر في أن يدعى الغزالي ، والشهرستاني ، وأمثالهما (٢) ، مثل ما ادعى يحيى النحوى ،

(١) لآخوان الصفاء (ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ من رسائلهم طبع مطبعة الاداب سنة ١٣٠٦ هـ) نداء موجه الى الاخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم في توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ... أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاديبون ، حتى ترى الأفلاك التى يحكيها افلاطون ، وانما هى أفلاك روحانية لا ما يشير اليها النجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من العقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيطة بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيطة بما تحوى الهوى من المصنوعات ، فاذا هى أفلاك روحانية محيطات بعضها لبعض .

أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج في حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث في مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المفيضة ، لا منزعا ولا مفقودا ، وتكون من المقربين ؟ » .

فلسفة أفلاطون طريق للنجاة ، والاسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلاهما كالأخر في ابلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدي (في مقاييسه ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستاني - قيل انه توفى سنة ٢٨٠ هـ - قال في معرض الحديث : « ... يا بني لا تعجب من هذا ، فلا تنبأ والاصفياء = ومن دونهم يذنبون حول خلوص النفس في العاجلة ، وخلاصها في الاجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وهل الفلسفة الا صورة للنفس ؟

وكننت حسدتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى انه قال : النقب كثيرة ، والعروس واحدة » .

والسجستاني لا يجعل الفلسفة والدين في وصف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما متمما ومكملا للآخر .

(٢) انظر هامش ص ١٦٧ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

وأرستوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة .

وربما نستنتج من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويج الدين ، وأن التزييف فى النسبة الى أفلاطون كان أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو . اذ طابع أفلاطون فى تفلسفه يقرب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه — سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته اليه فى النهاية — يجعل لرجل الدين ائتناسا بفلسفته ، ان لم يجعل منه نفسه داعية للدين .

ولكن اذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية الى أفلاطون أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الاغريق — أى وقت أن كان طابع المشائين مسيطرًا على التفلسف الانسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الاغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة — اذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفًا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يتهم بالالحاد ، فانه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الانسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو صار أكثر منه فى نسبتها لأفلاطون ؛ لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط والاختيار لم يبق ملحدًا ، بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا . وهو الآن بعد هذا

التغيير يستوى اذن مع أفلاطون في القرب من الدين ، ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته في الحكمة الاغريقية التي جاءت عن طريق منطقته : فمنطقه في دقته ، وفي درجة اليقين ، كان يبلغ في نظر رجال العصر الهليني الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة في التحديد واليقين .
• وقد لا يكون التزييف في نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ،

بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند أفلاطون كانت تغلب عليه المحاوره . فالمؤلف كان يفترض سائلا — قد يكون اسم تلميذ له — ثم يفترض نفسه مجيبا . فالكتاب الفلسفى اذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار .

والفلسفة الاغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ، بل نقلت في أزمنة مختلفة الى غير لغة أخرى . والمشتغلون بها ، بعد الاغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم في التأليف فيها . ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة وهو المؤلف ، وبين الشخص الذى دار معه الحوار في الفكرة ، فينسبها الى الثانى دون الأول . فاذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد يشتبه عليه الأمر فينسبها الى سقراط دون أفلاطون .

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فانه أخف في ربك العقلية الانسانية من النوع السابق ، وأقل في تشويشها وحيرتها ، عند ارادة النقد والتمييز .

والآن — بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الاغريقى وجها
لوجه ، اذ أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذئى وصفناه .. ما موقف
العقلية الاسلامية منه ؟

أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ أم موقف النقد والاختيار ؟
وباقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك ..

والكتاب الثانى منه يشرح موقف حكماء الاسلام من فلسفة
الاغريق ، والكتاب الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة
نحوه .

الكتاب الثاني



- ♦ موقف فلاسفة المسلمين في المشرق من التراث العقلي الاغريقي فيما بعد الطبيعة .
- ♦ « الوجود » ومذاهب القدامى .
- ♦ « الوجود » وآراء فلاسفة المسلمين .
- ♦ « واجب الوجود » واثر تطبيقه على الله في الاسلام .

العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية

تمهيد

أصبح المسلمون الآن — بعد نقل الفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية — أمام ثقافة فلسفية أجنبية ، فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربى ، ولآرائها عوامل طبعتها بطابع خاص قد لا تتوفر فى البيئة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين ظابعى التفكيرين .

• هل وقف العقل الاسلامى — الذى يواجهها الآن مباشرة — منها موقف القبول فحرص عليها وآزرها ؟

• أم وقف منها موقف المختبر الفاحص ، فقبل بعض آرائها ، ورد البعض الآخر منها ؟

• وقد يذكر فى ترديد السؤال مع هذين الوجهين ، وجه آخر ثالث ، وهو : أو رفض العقل الاسلامى كل آرائها ؟

وبذلك تكون كل الفروض الممكنة عقلا قد تضمنها السؤال .. ولكن واقع الأمر — وليس الامكان العقلى — هو الذى جعلناه العامل فى صياغة السؤال . اذ الواقع أن موقف المعارضة والرفض للآراء الاغريقية جملة نشأ متأخرا ، بعد مضى مدة ، استقبلت فيها فلسفة الاغريق الالهية والأخلاقية من المسلمين استقبال الجديد الفاتن ، لأن نقل الفلسفة فى هذه النواحي الثلاث وقع فى عصر المأمون فى أوائل

القرن الثالث الهجرى . واذا اعتبرت معارضة أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى ^(١) لرأى المعتزلة فى الصفات معارضة غير مباشرة

(١) التوفى سنة ٣٣٠ هـ .

• وينسب اليه اتجاه خاص فى علم الكلام يعرف بالمذهب الأشعرى . وهذا المذهب قائم على محاولة ايجاد طريق فى العقيدة يجمع بين مذهب السلف من الوقوف عند حد النص ومذهب أهل العقل من علماء الكلام ، وهم رجال الاعتزال أو رجال التأويل .
وفى هذا الاتجاه نفسه سار ، قبل الأشعرى ، عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبو العباس القلانسى ، والحاثر بن أسد المحاسى . وفى ذلك يقول صاحب الملل والنحل (ج ١ ص ٢٧) :

« انتهى أمر السلف الى عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى . والحاثر بن أسد المحاسى . وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية . وصنف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين أبى الحسن الأشعرى وبين أساتذته مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح ، فتخاصما وانحاز الأشعرى الى هذه الطائفة فأيد مقاتلهم بمنهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفائية الى الأشعرية » .

• والعمل الأصيل لأبى الحسن الأشعرى فى المدرسة الأشعرية قيامه بالرد على المعتزلة فى نفهم صفات المعانى - بناء على مبالغتهم فى التنزيه ، كما أنه أنكر التشبيه الذى آل اليه أمر جماعة من السلف .

• ومن بعد الأشعرى فى بناء مدرسته واتجاهه كان القاضى أبو بكر الباقلانى . وينسب اليه وضع القدمات العقلية (الفلسفية) ، كالجوهر الفرد فى تأليف علم الكلام الأشعرى .

• ومن بعده كان امام الحرمين أبو المعالى عبد الملك الجوينى النيسابورى الملقب ضياء الدين (ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفى سنة ٤٧٨ هـ) . درس فى المدرسة النظامية بنيسابور علوم التوحيد والفقه والمنطق ثلاثين سنة ، وله كتاب « نهاية المطوب » ، مخطوط بدار الكتب المصرية . وهو صاحب كتاب « الشامل » وتلخيصه « كتاب الارشاد » . وينسب اليه - زيادة عن سلفه - استخدام المنطق الاغريقى فى تأليف علم الكلام الأشعرى .

• ومن بعد امام الحرمين كان تلميذه الفزالى ، حجة الاسلام المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . وينسب اليه فى بناء المدرسة الأشعرية أنه فى التأليف على طريقته أدخل الفلاسفة للرد عليهم ، بعد أن كان الرد قبله من أئمة هذه المدرسة قاصراً على المعتزلة وحدهم .
• والامام ابن الخطيب تابع الفزالى فى نهجه فى الرد على الفلاسفة والمعتزلة فى التأليف على النمط الأشعرى .

• والبيضاوى صاحب « الطوالع » زاد من خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة .

• وعلماء الأعاجم : كسعد الدين التفتازانى والإيجى ، تابعوا البيضاى فى التأليف .

والمستشرق المجرى « جولد زيهير » فى كتابه « تطور العقيدة الإسلامية » يرى : أن مذهب الأشاعر فى العقيدة ، كمدرسة لها منهاج وغاية معينة ، ابتداءً مع نشأة مدارس نظام الملك فى بغداد ، ونيسابور ، وأصفهان ، فى القرن الخامس الهجرى .. كما يرى أن امام الحرمين وقد كان بالمدرسة النظامية بنيسابور ، والغزالى وقد كان بالمدرسة النظامية ببغداد ، هما دعائما المذهب الأشعرى فى تكوين المدرسة الأشعرية .

ويذكر بعد ذلك ، مؤرخا لهذه المدرسة ، أن الأشاعرة يدعون أن مذهبهم وسط بين مذهب العقليين وهو مذهب الاعتزال ، ومذهب أهل النص وهو مذهب أحمد ابن حنبل . ويقول : إذا اعتبر الأشعرى رجل وساطة ، فلا تميم وساطته فى مسائل القرنين الثانى والثالث الهجريين . نعم له حلول فى مسألتى « الاختيار » و « القرآن » ، ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح أكثر فيما يتعلق بنظرية التسمية والجمهور ، تبدو فى تحديده تصور الله ، وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم . فهو ينسب الى الله وجهًا ، وينسب اليه يدا ، لأن ذلك ورد فى القرآن أو السنة . ولكنه يتفادى سذاجة التجسيم بقوله فيها : « بلا كيف » ، وهذا بينه مذهب أهل النص ، ولم يكن مذهبًا وسطًا بين المعتزلة ومذهب أحمد ابن حنبل ، بل هو خضوع معتزلى سابق لامام النص المتشدد (أحمد بن حنبل) .

أما دور الوساطة كما يحكى « جولد زيهير » مستمرا فى تاريخه للأشعرى - الذى أصبح جزءا من تاريخ العقيدة الإسلامية ، فمثلته مدرسته التى تنسب اليه دونه هو - (دون الأشعرى نفسه) .

والأشاعرة - كما يقول « جولد زيهير » فى موضع آخر - يرفضون كل شروح الفلاسفة لله : فليس الله هو المبدأ غير المتحرك - لكل حركة ، وليس هو عقلا محضا ، وليس تأثيره فحسب فى القوانين والمبادئ العامة ، وليس علمه علما كليا ، وليس علة ، بل خالقا . لأن هذه الشروح تشعر على الأقل بمخالفة المنقول (من الكتاب والسنة) .

وفى الوقت الذى يرفضون فيه القسم الإلهى من الفلسفة ، يستخدمون فكرة « الدرة » أو « الجوهر الفرد » من الفلسفة الطبيعية ، لأنها تؤدى الى تأييد الخلق . ولكنهم يرفضون منها - من الفلسفة الطبيعية - قانون العلية وعدم التبدل فى القوانين الطبيعية ، لأنهم يريدون بهذا الرفض إيجاد موضع للمعجزة ، وموضع لإرادة الله . يستبدلون قانون العلية بما يسمونه مجرى العادة ، أو مجريات الماديات . وهم فى هذا تلاميذ Sexus Garnaed Empirikus . ولا يترفون فى مقاييس الحقيقة والقيم الأخلاقية بالعقل والتجارب ، بل العدة عندهم هو الشرع .

والباقى والغزالى فى مقدمة الأشاعرة الذين ينكرون قانون العلية ، وينكرون تبعه حدوث شيء فى الوجود لقانون لا يتغير وضرورة لا تتخلف . والسابق عندهم فى الوجود ليس علة اللاحق . وقانون العلية أو التطابق فى نظرهما هو اجراء للمادة فحسب .

للفلسفة الاغريقية ، يكون هناك قرن من الزمن تقريبا مضى قبل أن يقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية موقف الرفض والمناوأة . على أن بعض المؤرخين لاتجاهات العقل الاسلامى يرى أن موقف المعارضة الجدية للفلسفة الاغريقية ابتداء فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى ، يوم أن قام الغزالى فى كتابه « التهافت » يناوئ الفلسفة والفلاسفة ، أى بعد مضى قرنين ونصف تقريبا على قبول المسلمين للتراث العقلى الاغريقى .

وسواء أكان القرن الرابع ، أو الخامس الهجرى ، هو المسرح الزمنى لمعارضة الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية ، فالعقل الاسلامى اتخذ منها بعد نقلها — منذ أوائل القرن الثالث الهجرى — عدة مواقف :

• كان أولها قبوله لها .

= والغزالى يعبر عنه بحكم المادة المطردة كما يعبر بذلك علماء الحقيقة ، أو بحكم ضرورة الجيلة كما يعبر المعتزلة ، أو يسميها قاعدة مجرى العادات . واستمرار المادة فى ملاحظة المتأخر للمتقدم ، هو دائما فى نظره خلق جديد . وكل شيء يبدو أنه اثر عن غيره هو بفعل الله ، وليس ضرورة من الضرورات . فانفصال النفس عن البدن مثلا لا يلزم منه الموت بالضرورة ، بل هو عادة فحسب يجوز أن تتخلف .

والمدرسة الاشعرية وان انكرت قانون العلية والتطابق وحولته الى عادة فحسب ، فانكارها بعد ذلك « للصدفة » : ليس لانها تؤمن حينئذ بقانون العلية ، بل لانها تعتقد بأن وراء حدوث أى شيء قصد لحدوثه ، والصدفة تشعر بعدم القصد . ففى تنكر « العلية » و « الصدفة » معا لأن الاولى تعارض عقيدة المجزة كما أنها تؤدي الى تسمية الله علة للكون وهم يتخرجون عن ذلك ويسمونه فاعلا ، ولأن فى القول بالصدفة نغيا للقصد فى حدوث الاشياء .

والعقيدة (الاسلامية) الواردة هى اذن سبب هذا الانكار بجزئيه : سواء للعية أم للصدفة .

- ثم بعد فترة من الزمن ابتداء يعارضها لعوامل دينية .
 - ثم أخذ على التوالي للعوامل الأخيرة نفسها يشتد في معارضتها .
- وفي موقف القبول منها ، أول الأمر ، اختلف القابلون لها : ما بين مبالغ في هذا القبول بالحرص عليها والاسترسال في تأييدها ، وما بين محتاط في الأخذ عنها والتأثر بها . والقابلون لها جميعا ، من مبالغ أو محتاط ، كانوا من أصحاب النزعة العقلية في الاسلام ، وهم رجال الاعتزال . فقط عرف الفريق المبالغ منهم في قبولها باسم « الفلاسفة » ، بينما بقي اسم « الاعتزال » عنوانا على هؤلاء المحتاطين في الأخذ عنها من أصحاب النزعة العقلية (١) .

(١) ومعنى الاحتياط في الأخذ عن الفلسفة : قبول بعض آرائها ورفض البعض الآخر منها . وهكذا ينقل عن بعض الرجال البارزين من أصحاب الاعتزال : أمثال الجبائي ، والجاحظ ، والنظام ، أنهم كما تأثروا ببعض آراء الاغريق رفضوا بعضا آخر منها . وعندما نحدد موقف المدرسة الاعتزالية من الفلسفة الاغريقية - وهو الموضوع التالي في المعالجة لموقف الفلاسفة هنا ، نفصل الآراء التي قبلت منهم والآخرى التي عارضوها . والان نذكر فقط ما يؤيد تلك الظاهرة التي ربما تكون موضع شك في نسبتها الى رجال الاعتزال ، وهي ناحية الرفض لبعض الآراء الاغريقية .

- فاللفظ ينقل ان أبا هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائي : من معتزلة البصرة ألف كتابا سماه « المتصفح » أبطل فيه مبادئ أرسطو .
- والجاحظ : يتعرض كثيرا في كتابه « الحيوان » لنقد آراء أرسطو .
- وابن المرتضى : صاحب كتاب « المنية والامل » ، يذكر ان النظام كثيرا ما عارض آراء أرسطو .

وهذا الذي ينقل ويروى عن أمثال هؤلاء من أصحاب الاعتزال من رفضهم الآراء الارسطية ، معناه - كما سبق - أنهم لم يرفضوا الآراء الاغريقية جملة ؛ اذ رفضهم لآراء أرسطوطاليس معناه رفض آراء أفلاطون مثلا .

و « هورفيتس Horvitz » الالماني في كتابه « تأثير الفلسفة الاغريقية في تطور

علم الكلام » (Ueber der Einfluse der griechischen Philosophie auf die Entwicplung des Kalam) .

يبين تأثير الافكار الاغريقية في آراء المعتزلة فيذكر : صلة الآراء الرواقية بآراء النظام ، وآراء الافلاطونية بآراء معمر بن عباد السلمي المتوفى سنة ٨٥٠ م . ويعظم لعدم قبول المعتزلة لآراء أرسطو بقوله : أما أرسطو فقد حيل بينهم وبين التأثر به قوله يقدم العالم ، وإيمانه بقانون العلية وعدم تخلفه .

والى أن بدت معارضة العقل الاسلامى للآراء الاغريقية الالهية ،
نطلق على الحقبة السابقة لهذه المعارضة ، اسم : الفترة الأولى من
فترات موقف المسلمين من الفلسفة الاغريقية ، أو نسميها فترة القبول .
وفى هذه الفترة ظهر الكندى والفارابى واخوان الصفا وابن سينا
وأمثالهم ممن يعرفون باسم الفلاسفة ، كما وجد فيها أبو الهذيل
العلاف (١) والنظام (٢) والجاحظ (٣) ومعر (٤) وأبو هاشم الجبائى (٥)
من أرباب الاعتزال فى الكلام .

اسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية :

ولكن أهو الميل العقلى وحده لدى بعض المسلمين الذين اشتغلوا
بالدفاع عن العقيدة ، كان السبب فى قبول هذا البعض للآراء الاغريقية
الالهية (٦) ، لأنها وليدة العقل الانسانى ؟؟

أم هناك شىء آخر وراء هذا الميل دفعهم الى قبولها ؟ اذ الرغبة
العقلية لدى انسان ما تساعد فحسب على تناوله عملا عقليا وعلى النظر
فيه ، وعدم طرحه بإدء ذى بدء ، ولكنها قد لا تكفى وحدها فى تعليل

(١) توفى سنة ٢٣٥ هـ فى خلافة المتوكل .

(٢) توفى سنة ١٢١ أو ٢٣١ هـ .

(٣) توفى سنة ٢٥٥ هـ .

(٤) توفى أواخر القرن الثالث .

(٥) توفى سنة ٢٢١ هـ .

(٦) نقصر الحديث على الآراء الالهية للاغريق متعمدين ذلك ، لأنها هى التى كانت مثار
الخلاف بين المسلمين فى موقفهم من الفلسفة أولا ، ولأنها ثانيا هى التى تتصل ببحثنا
فيما أردنا أن يعالجه فى هذا الكتاب وهو « الجانب الالهى من التفكير الإسلامى » .

قبوله لهذا العمل العقلى والحرص عليه أو التأثير به . فوجود هذه الرغبة العقلية سبب مهية فقط للقبول . وقبول المسلمين نفسه للآراء الاغريقية حينئذ ، ليس لأن من قبلها منهم كان ذا ميل عقلى فحسب ؛ بل لأسباب أخرى مع ذلك ، أهمها :

• الدقة التى كان عليها المنطق الأرسطى وغيره من العلوم الرياضية ، وأثر هذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب التى لم تألف قبل ترجمتها الا أسلوب الاقتناع ، ولم تتعود الا سعة الخيال ومروته ، وتموجه فى التصوير . هذه الدقة التى عرفها المسلمون منذ ترجمة المنطق والرياضيات فى عهد المنصور وازداد وقعها فى نفوسهم منذ هذا التاريخ حتى ترجمة الناحية الالهية فى عهد المأمون ، ارتبطت فى أذهانهم بعصمة الفكر الاغريقى ، وحملتهم فوق ذلك على أن يتجاوزوا بهذه العصمة المنطق الأرسطى والرياضيات الى الحكمة الاغريقية كلها . فلما ترجمت الناحية الالهية — فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد المأمون — لم يتطرق الى أذهانهم أول الأمر شك فى دقتها ، وبالتالي شك فى عصمتها فأقبلوا عليها آمنين خطأها ، أو ظانين أنها بعيدة عن الخطأ^(١) . وتناولوها على أنها شئ يجب الحرص عليه ، والدفاع عنه . وفى هذا

(١) يحكى الفارابى فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » (ص ٢٢ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧) عن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو : وقد نجد أن أرسطو فى كتابه الربوبية المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية ... فاما إن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، أعنى الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوى فبعيد ومستنكر ...

يقول الغزالي (١) : « .. وقد تولدت عنها — أى العلوم الرياضية —
آفتان : أحدهما أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور
براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة . ويحسب أن جميع
علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم .. » .

• وبجانب دقة المنطق الأرسطى والعلوم الرياضية ، هذه الدقة
التي كانت أشبه باغراء للعقل الإسلامى على الاقدام على قبوله للناحية
الالهية والانسانية من الفلسفة الاغريقية ، وتناول ما فيها من آراء بالشرح
والتوضيح ، كان لصورة هذه الناحية الفلسفية التي وردت عليها دخل
في قبولها كذلك . وهى فى جانب المعبود صورة الاعتراف باله واحد
خالق ، وفى سلوك الانسان صورة الزهد والتصوف وصورة الافناء
كوسيلة لتقرب الانسان من الله . اذ أن فلسفة الاغريق (٢) لم تقف
عند حد معالجة العقل الاغريقى لها ، وأن فلسفة أفلاطون وأرسطو على
الأخص لم تبق كما تركها هذان الفيلسوفان ، بل تناولت هذا التراث
العقلى منذ وفاة أرسطو كآخر فيلسوف اغريقى عقليات أخرى مختلفة
قبل أن يصل الى المسلمين : تناولته عقلية الرومان فى روما ، وعقلية
المصريين فى الاسكندرية ، وعقلية الفينيقيين والساميين فى مدارس
الشرق الأدنى . ومن غير شك كان لثقافات هذه العقليات المختلفة
أثر فى تعديل التراث الاغريقى أو فى تصويره بصورة ليست كلها
للاغريق ، اذ من بين ثقافات هذه العقليات التى تناولته ثقافة العقليات

(١) فى كتابه « المنقذ من الضلال » ص ١٢ ، ١٣ طبع مطبعة الجبالية بمصر
سنة ١٩٢٩ هـ .

(٢) كما عرف من قبل فى الجزء الأول لهذا الكتاب .

الشرقية وهى دينية وسماوية الى حد كبير ، فأضفت عليه ثوب الدين السماوى بجانب ثوب الزهد الصوفى الشرقى .

• ومع هذين العاملين السابقين كان أيضا من عوامل اغراء المسلمين على قبول الفكر الاغريقى فى الهياته وانسانياته الزج برسائل دينية موسوية أو مسيحية عليها صبغة الفلسفة الاغريقية بين المؤلفات الفلسفية الاغريقية ، ونقلها بعد ذلك منسوبة الى فلاسفة الاغريق (١) .

واذا كانت هذه هى أسباب قبول العقل الاسلامى للفلسفة الاغريقية الالهية على العموم ، فمرجع الفرق بين احتياط المعتزلة فى قبولها ومبالغة من يسمون بالفلاسفة فى الحرص عليها — على ما يبدو ، الى عكوف هؤلاء على كتب الفلسفة المنقولة ، وبقاء أولئك فى حدود مهمتهم الأولى ، وهى الدفاع عن العقيدة (٢) .

(١) على نحو ما هو مبسوط فى بحث « الترجمة » فى الجزء الاول من هذا الكتاب .

(٢) يقول « جولدزبير » مؤرخا للمعتزلة :

• « هم أول علماء الكلام ، ومقصدهم الدينى مناواة التصوير الحسى للعقيدة ، كما كان متبعها من قبلهم وكما نقل عن أهل السنة - (يقول الشهرستانى ج ١ ص ٩٦ من كتاب الملل والنحل : وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر ، فوقعت فى التشبيه) .

وتكون من هذه المناواة بداية المدرسة الاعتزالية ، واتسع التضاد بينها وبين مذهب أهل السنة باستخدام المذهب العقلى فى التأويل والشرح . وبواسطة المعتزلة دخل مقياس ثالث للمعرفة - لدى المسلمين - وهو العقل ، بجانب التجارب الحسية والعلم النقلى ، وهم يؤثرون العقل على الشرع فى مقياس الحقيقة وتعرف القيم الاخلاقية .

• وهم من أصحاب المذهب العقلى قطعا ، ولكنهم ليسوا من أتباع « حرية الفكر » : لانهم فى عهد خلفائهم الثلاثة استخدموا فى بغداد وغيرها وسائل الارهاب والاعتقال لحمل اكبر فرقة معادية لهم فى ذلك الوقت ، وهى فرقة الفقهاء ، على أن تترك لهم الجرحا .

- ولاعلانهم أن « دار الحرب » هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم ، وقولهم بأنه على الامام أن يحاربهم كما يحارب الكفار والمشركين .

وستتخذ من شرح موقف هؤلاء الذين تميزوا من أصحاب النزعة العقلية في الاسلام وعرفوا بأسم الفلاسفة موضوع حديثنا الآن على

— ولأن أبا هاشم (لعله هشام بن عمر الفوطى) — من رجالهم — يعلن أن من خالف رأيه في الصفات وفي القدر يستحل دمه وماله ، لأنه كافر (الشهرستانى) .

ومعمر بن عباد يحكم على من لا يرى رأيه في الصفات وفي الاختيار بعدم الايمان .
وأبو موسى المرداد يعلن أن ثلاثة فحسب من أتباعه سيدخلون جنة المؤمنين حقا .
— ولأن من الأقوال الثابتة في علم الكلام عندهم : من لم يكن معتزليا لا يسمى مؤمنا ، لأن من لم يعرف الله عن طريق الجدل العقلى *Spekulation* لم يكن مؤمنا . والموام عندهم — تبعا لهذا — لا يدخلون في عداد المسلمين ، اذ بدون عمل العقل لا ايمان .
ولهذا أنكر بعض فقهاءهم أن يقتدى في الصلاة بمن لا يستخدم العقل في معرفة الله ، لأنه حينئذ كالإقتداء بمن لا دين له ، وهو الزنديق .

— ولأن القاضي أحمد بن أبى دؤاد في سنة ٢٣٤ هـ (٨٤٨ م) وضع لموظفيه قاعدة لفك المعتقلين ، وهى اختبار عقائدهم ، فمن قال بخلق القرآن وإن الله في اليوم الآخر لا يرى بالابصار ترك ، ومن لم يعترف بهذه العقيدة بقى في الاعتقال (رواية المسعودى) .

وأحد الموظفين ، وهو مسلم الجرمى ، أبى تنفيذ ما وضعه القاضي من نظام ، فعرض بسبب هذه المخالفة لكثير من ألوان الدل .

• وانه وإن كان عادة للتفكير اليونانى ولعمل المفكرين الفلسفى من اليونانيين دخلى في توسيع علم الكلام ، الا أنهم احتفظوا ببعض نقط احتكت فيها مسائلهم الدينية بالمسائل الفلسفية .

• و « جولدزبير » يذكر — في نهاية بحثه هذا — أن بعض الناس يتهم المعتزلة بأنهم تحت راية على الكلام أدخلوا تعاليم فلسفية ، ولكنه يرى أن هذا الاتهام هو تعبير عن النقص في الوحدة والانسجام عند رجال المعتزلة في أفكارهم ، هذا النقص الذى تعبر عنه تعاليمهم المتشعبة ، والمتناقضة أحيانا .

تعليق :

في هذه النقطة الأخيرة التى يلاحظها « جولدزبير » يرى غير رأيه فيها هورفيتس Horvitz في كتابه السابق ، حيث يثبت تأثر المعتزلة بالفلسفة الاغريقية كما تقدم .

أن تتبعه بالكلام عن موقف المعتزلة . حتى اذا اتهمنا من موقف هؤلاء
الأخيرين تركنا الفترة الأولى من فترات موقف العقل الاسلامى من
الفلسفة الاغريقية ، وهى فترة قبولها ، الى الفترة الثانية من فتراته ..
وهى فترة معارضتها .

وفى هذه الفترة الأخيرة ، وهى فترة المعارضة . يكون الحديث عن
رجال الأشاعرة المؤسسين ، أو المساهمين فى تطور المدرسة الأشعرية ،
كمعارضين للتراث الاغريقى فى ناحيته : الالهية ، والانسانية ، ورجال
التصوف المناوئين للاتجاهين الفلسفى والكلامى .

و « جولدزير » ، فى عرضه لأمر المعتزلة ، وحكمه عليهم بأنهم ليسوا من اتباع
حرية الفكر بناء عن الأمثلة التى أوردها ، يبدو أنه متأثر بالمصادر الكلامية الأخرى غير
مصادر المعتزلة نفسها . والذى يقرأ كتاب الانتصار للخياط مثلا ، وهو من رجال
الاعتزال ، يجد تكديبا لنسبة كثير من الأمثلة - التى ضربها « جولدزير » ، نقلا عن
الشهرستانى - لرجال الاعتزال :

ففى ص ٨٦ من كتاب الخياط يكذب ما يحكى عن المعتزلة : من أن « العوام عندهم
لا يدخلون فى عداد المسلمين » ، وفى ص ٨٨ من الكتاب نفسه يكذب أيضا ما يحكى عنهم
من أن « دار الحرب هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم » . فالحكم على رجال
المعتزلة نبعاً لمثل هذه الأخبار ، يجب أن يراعى الاحتياط فى قبوله أو رفضه .

(المؤلف)

مَوْقِفُ الْفَلَاسِفَةِ

التوفيق بين الدين والفلسفة

يجانب التوفيق بين الدين والفلسفة الذى يعبر عن قبول الفلاسفة الاسلاميين للفلسفة الاغريقية وحرصهم عليها ، كانت هناك مظاهر أخرى تعبر عن هذا القبول لها والحرص عليها كذلك ..

كان هناك الشرح والتوضيح لمشاكلها ، وكان هناك الجمع بين آرائها بعضها مع بعض ان بدا تضارب فيما بينها ، لأن فلاسفة المسلمين فوق اعتقادهم بعصمة الفلسفة الاغريقية ، كانوا يعتقدون أيضا بأنها تعبر عن حقيقة واحدة ، وأن الاختلاف ان وقع فيها لا يتجاوز الخلاف فى التعبير عن هذه الحقيقة الواحدة . وكتاب الفارابى المسمى بـ « الجمع بين رأيى الحكيمين » أفلاطون وأرسطو ، من الأمثلة البارزة لمحاولة الجمع ورفع التضارب بين الآراء الاغريقية بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين .

وفى مقدمة هذا الكتاب يقول الفارابى : « أما بعد فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتي هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك

والارتياح عن قلوب الناظرين في كتبهما . وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه . اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات ، بما هي موجودة » (١) .

على أن التوفيق بين الآراء الاغريقية من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول . اذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالاسلام ، وعن وضعهم لها في صفه ومنزلته . ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص ، لضحوا بالرأى الذى يتعارض فيها مع مبدأ من مبادئ الاسلام ، ولم يلجأوا الى الحد من هوة المعارضة ، أو الى محاولة ازالتها .

ولكن بعض المستشرقين ، كـ « جولدزيهر » ، يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة ، لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الاغريقية ، ولا عن رجاحة العقل الاغريقى لديهم ، أو اقتناعهم بعصمة الحكمة الاغريقية ، بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الاسلامى على الفلسفة والفلاسفة . ولعله يشير الى عمل المتوكل من كتبه حركة رجال العقل فى الاسلام ، وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة ، وعلى النقلة والمترجمين لفلسفة ، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك ، والى أن هذه الحركة منه — المتوكل — كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص .

(١) ص ١ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ .

ولعله يشير أيضا الى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقم على الفلسفة ، وأن قيام الحسن الأشعري لمناوأة المعتزلة ، ثم قيام الغزالي من بعده لمناوأة هؤلاء أيضا ومناوأة الفلاسفة معهم ، كان صدى عن طريق مباشر أو غير مباشر ، لهتاف الجماهير ضد العقلين ، والمذاهب العقلية في الجماعة الاسلامية .

ولكن ، أليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير ، واستجلاب عطفهم ، هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة ، أو مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب — وهو عمل عقلى دقيق — لا يخدع الجماهير ، إذ أنهم لا يستطيعون ادراكه ، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم ووقاية لهم من اصرارهم .

ان المسلمين ، منذ القرن الثالث الهجرى ، كانت نصرتهم للدين ، وكان تمسحهم فيه ، بمقدار ما يتصل بمنافعهم من الحياة . والفلسفة الاغريقية لم تبد للمسلمين ، أول الأمر ، متنافرة مع الدين حتى يكون الاقدام عليها خطرا ، بل بالعكس بدت لهم على أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه .

فهذا الفارابى يقول ^(١) : « ولولا ما أتقذ الله أهل العقول والأذهان ، بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه ايجاد الشيء لا عن شيء وأن كل ما يتكون من شيء ما ، فانه يفسد لا محالة الى ذلك

(١) فى كتابه : « الجمع بين رأى الحكيمين » (ص ٢٩ ، ٣٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ) .

الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء .. فما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها ، وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادئ الطبيعة — لكان الناس فى حيرة ولبس .. » .

وهذا ابن سينا يقول ^(١) : « ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبية ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

فالفلسفة الاغريقية ، فى نظر الفارابى ، طريق لرشاد الناس وهدايتهم الى الحق ، وفى نظر ابن سينا متأخية مع الدين ومؤدية الى ما يؤدى اليه . وهى فى رأى السجستانى ^(٢) متممة للدين ، اذ يقول فى معرض الحديث : « .. يا بنى ! لا تعجب من هذا ! ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بيّن والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرى الصوفى أنه قال : « النقب كثيرة والعروس واحدة » .

(١) فيما له من رسائل « فى الحكمة والطبيعات » (ص ٣ طبع هندية بمصر سنة

١٩٠٨ م) .

(٢) هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى . قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ، ومقاتله هذه ذكرها أبو حيان على بن محمد العباسى التوحيدى فى كتاب « المقابسات » (ص ٢٩٠ اخراج السندوبى سنة ١٩٢٩ م وطبع الطبعة الرحمانية بمصر) .

لماذا يفرض في المسلمين — على نحو ما يرى « جولدزهر » —
أن باعث عملهم العقلى أمر خارج عنهم ، دفعوا اليه عن طريقه ؟
ولماذا لا يفرض فيهم الايحاء الذاتى ، والاقتناع الداخلى ؟

صور التوفيق :

وسواء أكان منشأ توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة
تلك الصورة الجذابة — من الوجهة الدينية — التى صاحبت الآراء
الاغريقية ، وانخدع بها الموفقون من المسلمين فمنحوها ثقتهم ، أم كان
مبعثه شىء آخر غيرها ، فتوفيقهم كان له نمطان :

النمط الأول :

وهو النمط الأول القريب : ويذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة
بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة . فالفارابى فى كتابه
« فصوص الحكم » ، وابن سينا فى « رسائله فى الحكمة والطبيعات » ،
واخوان الصفاء فى « رسائلهم » وفقوا بين الدين والفلسفة سالكين
هذا النمط فى توفيقهم ، اذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية
الاغريقية :

• فاذ ذهبنا الى كتاب « فصوص الحكم » مثلاً ، وجدنا الفارابى
يشرح قوله تعالى : « هو الأول والآخر » بشرح أفلوطينى . فيذكر (١) :
« أنه » الأول « من جهة أنه منه ، ويصدر عنه كل موجود لغيره . وهو
« أول » من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه .. هو « أول » لأنه
اذا اعتبر كل شىء كان فيه أولاً أثره وثانياً قبوله لا بالزمان . هو « آخر »

(١) ص ١٧٤ .

لأن الأشياء اذا لوحظت ونسبت اليه أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب ، فهو « آخر » لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب . فالغاية مثل السعادة في قولك : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغير المزاج . فيقال : ولم أردت أن يتغير المزاج ؟ فتقول : للصحة . فيقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخير . ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه ، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره .. فهو المعشوق الأول ، فلذلك هو « آخر » كل غاية . « أول » في الفكرة ، « آخر » في الحصول هو .

وترجيح نسبة هذا الشرح الفلسفي لأفلوطين ، أو لطريقة الأفلاطونية الحديثة على العموم ، لما فيه من تعبيرات تشعر بمذهب « الانتخاب والاختيار » كالتعبير بـ « الوجود لغيره » الذي ينم عن رأى أرسطو ، بجانب التعبير بـ « ويصدر عنه » الذي يمثل رأى أفلاطون .

كما يفسر قوله تعالى : « الظاهر والباطن » على النحو الآتي ^(١) : « لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظاهر ، كالشمس تظهر كل خفى وتستبطن لا عن خفاء » .

وفي موضع آخر يشرح هذه الجملة مرة أخرى بقوله ^(٢) : « هو باطن ، لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك فخفى . وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق — تتحقق — بها ... » .

(١) ص ١٧٠ من المصدر السابق .

(٢) ص ١٧٢ من المصدر السابق .

فقد اقتبس في شرحه لهذه الآية الكريمة من فلسفة عصر « الانتخاب والاختيار » أيضا ، وهي هنا فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، لأن أسلوب الفلسفة المشروح به يعتمد في التعبير والتصوير على الشعر ، والشعر في التعبير والتصوير من مظاهر فلسفة أفلوطين على الخصوص . وبجانب هذا الأسلوب الشعري تعبر هذه الفلسفة المشروح بها عن وجود العالم عن الله بأنه « وجود عن ذاته » ، وهذا التعبير لأرسطو . والجمع بين خصائص فيلسوفين فأكثر في نطاق واحد طابع هذا العصر المشار إليه .

كما يشرح الملائكة بأنها : « صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، قائمة بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ ، وهي مطلقة . لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها في النوم » (١) .

فقد شرح الملائكة بما شرح به أفلاطون مثله من أنها حقائق مجردة قائمة بذاتها . ومن أنها كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس ..

• وإذا انتقلنا الى ابن سينا رأيناه يقرأ قول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم » .. ثم يشرحها بمزيج من فكرتي أفلاطون وأرسطو ، فيقول (٢) :

(١) ص ١٤٦ من المصدر السابق .

(٢) ص ١٢٥ (في الرسالة السادسة) من : « رسائله في الحكمة والطبيعات » .

« (النور) اسم مشترك لمعنيين ؛ ذاتى (حقيقى) ، ومستعار (مجازى) . والذاتى : هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاطاليس . والمستعار على وجهين : اما الخير ، واما السبب الموصل الى الخير . والمعنى هنا هو القسم المستعار (المجازى) بجزأيه ، أعنى أن الله تعالى خير بذاته ، وهو سبب لكل خير .

وقوله : « السموات والأرض » عبارة عن « الكل » — وهو العالم .

وقوله « مشكاة » : فهو عبارة عن « العقل الهولانى » ، والنفس الناطقة . لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيز للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد ، والضوء أكثر . وكما أن (العقل بالفعل) مثبه بالنور ، كذلك قابله (العقل الهولانى) مثبه بمقابله — النور — وهو المشف . وأفضل الأهوية هو المشكاة ، فالرموز بالمشكاة هو (العقل الهولانى) الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور .

وال « مصباح » هو عبارة عن « العقل المستفاد » بالفعل ، لأن النور كما هو : كمال للمشف — كما حد به الفلاسفة — ومخرج له من القوة الى الفعل . ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولانى كنسبة المصباح الى المشكاة .

وقوله « فى زجاجة » : لما كان بين العقل الهولانى والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذى بين المشف والمصباح ، فهو الذى لا يصل فى العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المرسجة ، ويخرج من المسارج الزجاجية لأنها من المشفات القوايل للاضاءة . ثم

قال بعد ذلك « كأنها كوكب درى » لجعلها الزجاج الصافى المشف ،
لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف .

و « يوقد من شجرة مباركة زيتونة » : يعنى به القوة الفكرية التى
هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة
للمسراج .

« لا شرقية ولا غربية » : الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور ،
والغرب حيث يفقد فيه النور . ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه
النور ، والغرب فى حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل
وشرائطه ... فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ما أقول : ان القوة
الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها
النور على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « شجرة لا شرقية » ، ولا هى من
القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الاطلاق ، وهذا
معنى قوله « ولا غربية » .

وقوله « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار » : مدح القوة
الفكرية ، ثم قال « ولو لم تمسه نار » يعنى بالمس « الاتصال »
و « الافاضة » . وقوله « نار » : لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور
الحقيقى وآلاته وتوابعه ، بآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتى الذى
هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو النار ، وان لم تكن النار
بذى لون فى الحقيقة فالعادة العامة أنها مضيئة . فانظر كيف راعى
الشرائط (شرائط التمثيل) . وأيضا لما كانت النار محيطة بالأمهات

مشبهاتها المحيط على العالم ، لا احاطة سقفيه ، بل احاطة تولية مجازية ، وهو العقل الكلى » (١) .

(١) وكرر ابن سينا هذا المعنى في آخر مؤلفاته ، وهو كتاب « الاشارات » ، بقوله :
(ص ١٥٣ طبع الخشاب سنة ١٣٢٥ هـ) . اشارات :

« ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ...
فأولها قوة استعدادية لها نحو العقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا ،
وهى المشكاة .

• وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول العقولات الاولى ، فيتهيأ بها لاكتساب
الثواني ، اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت
ايضا . وان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجاة .
• والشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضىء ، ثم يحصل لها بعد ذلك
قوة وكمال .

• اما الكمال فانه يحصل لها العقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الدهن ،
وهو نور على نور .

• وأما القوة فان يكون لها أن يحصل العقل المكتسب المفروق منه كالشاهد متى
شاءت من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا ،
وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل .

والذى يخرج من اللبسة الى الفعل التام ، ومن الهيولانى الى الملكة فهو العقل
الفعال ، وهو النار » .

ويقول نصير الدين محمد بن محمد الطوسى ، المتوفى سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣ م ،
فى التعليق على ذلك (ص ١٥٥) : « لما كانت الاشارة المترتبة فى التمثيل المورء فى التنزيل
« لنور الله » ، وهو قوله عز وجل : (الله نور السموات والأرض ... ، مطابقة لهذه
المراتب - مراتب العقل ، وقد قيل فى الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فقد فسر
الشيخ - ابن سينا - تلك الاشارات بهذه المراتب . فكانت :

• « المشكاة » شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على
التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها .

• و « الزجاجاة » بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول .
• والشجرة « الزيتونة » بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن
بعد حركة كثيرة وتعب .

• و « الزيت » بالحدس لكونه أقرب الى ذلك من الزيتونة .

فابن سينا فسر :

♦ « النور » بالخير : ليكون الله هو الخير ، كما جعل أفلاطون الخير أعلا المثل عنده ، وكما جعله أفلوطين أول الموجودات في سلسلة الوجود .

♦ و « السماوات والأرض » بـ « الكل » : وهو تعبير الفلاسفة عن العالم .

♦ و « المشكاة » بالعقل الهولاني : كاستعداد للنطق والادراك ، وهو أحد أقسام العقل عند أرسطو .

♦ و « المصباح » بـ « العقل المستفاد » بالفعل بعد التحول من استعداد : وهو القسم الثاني من أقسام العقل عنده — أرسطو — أيضا .

♦ و « الزجاجة » بالواسطة : وهى العقل الفعال التى بين العقل الهولاني والعقل المستفاد بالفعل . والعقل الفعال هو ثالث الأقسام التى فرضها أرسطو للعقل على الإطلاق .

♦ و « شجرة مباركة زيتونة » بالقوة الفكرية : التى هى مادة الأفعال العقلية .

♦ و « النار » بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد : وهو النفس الكلية عند أفلاطون ورجال مدرسة الأفلاطونية الحديثة .

♦ والذى « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار » بالقوة القدسية لأنها تكاد تمقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل .

♦ و « نور على نور » بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر .

♦ و « المصباح » بالعقل بالفعل لانه نير بلدانه من غير احتياج الى نور يكتسبه .

♦ و « النار » بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها .. » .

وهكذا جعل ابن سينا في تعسف — رغبة في التوفيق بين الدين والفلسفة — ما في الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية، بعضها لأفلاطون والبعض الآخر لأرسطو . وجعل محصل الآية بعد عناء : أن الله خير وسبب الخير في العالم ، ومثل خيريته — أو هو صورته — في هذا العالم ، ذلك العقل الانساني الذي يتحول من استعداد للدراك الى عقل مستفاد بالفعل بواسطة العقل الفعال (١) .

(١) ولمعرفة التقيد الذي قد ينشأ عن تفسير النصوص الدينية بالفلسفة ، نذكر هنا تفسيراً آخر للآية الكريمة ليس هو أوضح التفسير المتداولة فيها ، ولكنه على كل حال ، ليس تفسير الدين بالفلسفة . يقول الامام الزمخشري « المتوفى بخوارزم سنة ٥٣٨ هـ » في كتابه « الكشاف » (ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥) في تفسير هذه الآية :

♦ « الله نور السموات والارض » : أى الله ذو نور السموات والارض ، أو الله صاحب الحق الواضح ، كالنور ، فى السموات والارض ، أو صاحب الحق الواضح لأهل السموات والارض .

♦ « كمشكوة » : أى كصفة مشكاة ، وهى الكوة فى الجدار غير النافذة .

♦ « فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة » : أراد قنديلا من زجاج ازهر .

♦ « كأنه كوكب درى » : شبه القنديل بأحد الدرارى من الكواكب وهى المشاهير ، كالشترى والزهرة والمريخ .

♦ « يوقد من شجرة » : يعنى رويت ذبالتة بزيتها .

♦ « مباركة » : كثيرة المنافع .

♦ « لا شرقية ولا غربية » : أى منبتها الشام ، وأجود أنواع الزيتون ما كان بالشام . وقيل معنى ذلك : لا فى مضحى ولا مقبأة ، ولكنه الشمس والظل يتعاقبان عليها ، وذلك أجود لحملها .

♦ « يكاد زيتها يضىء » أى من غير نار ، مبالغة فى صفاته .

♦ « نور على نور » : أى هذا الذى شبهت به الحق نور متضاعف ، قد تناصر فيه المشكاة ، والزجاجة والمصباح والزيت ، حتى لم تبق مما يقوى النور ويزيده اشراقا ويمده باضاءة بقية » .

ومعنى الآية الكريمة ، كما نقل عن على رضى الله عنه : الله نور السموات والارض ، أى نشر فيها الحق وبثه فاضاءت بنوره ، أو نور قلوب أهلها به . ولا شك أنه معنى يتناسب مع طبيعة الدين فى أنه ميسر ادراكه للكثيرين . بخلاف المعنى الفلسفى الذى شرح به ابن سينا هذه الآية الكريمة ، اذ ادراكه وقف على الخاصة .

وما أبعد هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للناس بوضوح هداية الله في السموات والأرض ، لا يحول دون وضوحها حائل ، شأنها شأن ذلك النور الحسى الذى توافرت فيه عوامل الوضوح فى إشعاعه والصفاء فى ضيائه .

ويفسر سورة « الناس » على الوجه الآتى :

من « شر الوسواس الخناس » : القوة التى توقع الوسوسة هى القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ، ثم ان حركتها تكون بالعكس . فان النفس وجهتها الى المبادئ المفارقة ، والقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك التى تخنس أى تتحرك بالعكس ، وتجذب النفس فلذلك سميت خناسا .

« الذى يوسوس فى صدور الناس » : معناه أن الخناس ، وهو القوة المتخيلة ، انما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الأولى للنفس ، لما قد ثبت أن المتعلق الأول للنفس الانسانية هو القلب ، وبواسطته تنبث القوى فى سائر الأعضاء ، فتأثير الوسوسة أولا فى الصدور .

ثم قال عز وجل : « من الجنة والناس » : الجن هو الاستتار ، والانس هو الاستئناس . فالأمور المستترة هى الحواس الباطنة ، والمستأنسة هى الحواس الظاهرة (١) .

ففسر :

♦ « الوسواس » : بقوة نفسية للانسان ، وهى القوة المتخيلة (٢)

(١) ص ٢٢ من جامع البدائع (فى رسالة الموعظتين) .

(٢) بينما الشئ الذى يشرح به مصدر الشر عادة هو « الشيطان » ، وهو - فى أكثر شروحه - طبيعة خارجة عن الانسان .

والجنة والناس » بالحواس الظاهرة والباطنة أى بقوى انسانية أيضا .

وبهذا التفسير وفق بين الدين والفلسفة ، بأن حمل نصوص الدين في الشرح ما تحكيه الفلسفة خاصا بالشر ومصدره . اذ الفلسفة في القديم والقرون الوسطى تميل الى أن يكون الانسان ذاته مصدر تصرفاته الخيرة والشريرة : عقله مصدر النوع الأول ، وجسمه مصدر النوع الثانى . وبعبارة أخرى « معرفته » أساس الفضائل ، و « غرائزه » أو قواه الشهوية مصدر الرذائل .

وتستوى فلسفة أفلاطون وأرسطو في أن الانسان نفسه مصدر التصرفات كلها ، خيرا وشرها . والفرق بين فلسفتيهما فيما وراء ذلك في النظرة الى الانسان : أهو مركب من جزئين سبق وجود أحدهما وجود الآخر ، أم هو وحدة واحدة ذات شعبتين . قال بالراى الأول أفلاطون ، وبالثانى أرسطو .

♦ واخوان الصفا : يشرحون « الجنة والنار » بما يفهم منه أن الجنة هى عالم الأفلاك ، وأن النار هى عالم ما تحت فلك القمر ؛ وهو عالم الدنيا :

ففى الرسالة الثالثة من رسائلهم — فى الحديث عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك — يقولون : « ... ، بل النفس اذا فارقت هذه الجنة ولم يعقها شئ من سوء أفعالها أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها ، فهى هناك — فى عالم الفلك — طرفة عين بلا زمان ، لأن كونها حيث همتها ومحبوبها ، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه . فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ، ومعشوقها

هذه الملذات المحسوسة المموهة الجرمانية ، وشهواتها هذه الزينات
الجسمانية ، فهي لا تبرح من هاهنا ، ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك ،
ولا يفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة ، بل
تبقى تحت فلك القمر ، سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة :
تارة من الكون الى الفساد ، وتارة من الفساد الى الكون : (كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليزوقوا العذاب) ، (لا بشين فيها
أحقابا) ، مادامت السموات والأرض ، لا يذوقون فيها برد عالم
الأرواح الذى هو الريح والريحان ، ولا يجدون لذة شراب الجنان
المذكور فى القرآن . ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه
قال : (الجنة فى السماء ، والنار فى الأرض) (١) .

ويفسرون الشريعة الالهية — أو الوحي — بشرح أفلوطينى ،
فيقولون : « واعلم أن الشريعة الالهية هي جبله روحانية ، تبدو من
نفس جزئية فى جسد بشرى ، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية ،
بإذن الله تعالى فى دور من الأدوار ، وفى وقت من الأوقات ، لتجذب
النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم
القيامة ، (ليميز الله الخبيث من الطيب ، ويجعل الخبيث بعضه على
بعض ، فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم) ، وقوله تعالى : (وينجى الله
الذين اتقوا بمفازتهم) (٢) .

فقد ربطوا بين الله والنفس الكلية من جهة ، والعقل الانسانى المفاض
عليه من جهة أخرى ، كما ربطت الأفلاطونية الحديثة بين الله والنفس

(١) ص ٩١ ج ١ طبع مطبعة الاداب ، سنة ١٣٠٦ هـ .

(٢) ص ١٨٢ ، ج ٤ .

الكلية من جانب آخر . وجعلوا الخلاص من هذا العالم المادى غاية الانسان ، كما ارتأى ذلك التصوف الشرقى الذى يعد عنصرا رئيسيا فى بناء الأفلاطونية الحديثة .

ويفسرون « الشهداء » فى قوله تعالى : « أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ، والصديقين ، والشهداء ، والصالحين وحسن أولئك رفيقا » ، بهؤلاء الذين شهدوا تلك الأمور الروحانية المفارقة للهوى ، ويعنون بها جنة الحياة ونعيمها (١) .

وشبيه بهذا النمط — وهو شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية المفصلة — جمع المعانى الدينية مع المعانى الفلسفية فى نطاق واحد ، لتقرير غاية واحدة .

واخوان الصفا فوق شرحهم على النمط السابق ، جمعوا بين الدين والفلسفة فى الاستشهاد على أمر يريدون تقريره ، كاستشهادهم على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بقولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة ، وهو ادريس النبى عليه السلام ، انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة ، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى الأرض فخبّر الناس فى علم النجوم ، قال الله تعالى : (ورفعناه مكانا عليا) .

وقال أرسطو فى كتاب « الثالوجيا » (ثيولوجيا) : ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى وصرت كأنى جوهر تجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى خارجا عن جميع الأشياء ، فأرى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا هنا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف .

(١) ج ٤ ص ١٨٢ : ١٨٥ من المصدر السابق .

وقال فيثاغورس في الوصية الذهبية : اذا فعلت ما قلت لك
ياديوجانس ، وفارقت هذا البدن ، فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى
الانسانية ، ولا قابلا للموت .

وقال المسيح عليه السلام للحواريين في وصية له : اذا فارقت هذا
الهيكمل فأنا واقف في الهواء عن يمنة عرش ربي ، وأنا معكم حيثما
ذهبتم ، فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غدا .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه في خطبة طويلة له :
(أنا واقف لكم على الصراط ، وانكم ستردون على الحوض غدا ،
فأقربكم منى منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ،
ألا لا تغيروا بعدى ، ألا لا تبدلوا بعدى) .

فهذه الأخبار والحكايات كلها — يقول اخوان الصفاء — دليل
على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، وأن الانسان العاقل اذا استبصرت
نفسه في هذه الدنيا وصفت من درن الشهوات والمآثم ، وزهدت في
الكون ههنا ، فانها عند مفارقة الجسد لا يعوقها شيء عن الصعود الى
السماء ، ودخول الجنة والكون هناك .. » (١) .

فقد استدلوا بالقرآن والسنة ، وقول عيسى بن مريم ، كما استدلوا
بقول فيثاغورس وأرسطو ، على ما أرادوا تقريره من بقاء النفوس
بعد مفارقة الأجسام .

ومثل هذا الجمع بين الأقوال المختلفة : دينية وفلسفية ، ينظم
مع الشرح الفلسفى السابق للنصوص الدينية المجملة فيما سميناه
النمط الأولى القريب ، لقلة الصنعة العقلية فيه .

(١) ص ٩٢ - ٩٣ ، ج ١ من المصدر السابق .

♦ النمط الثاني :

وهو نمط التأويل ، وهو أدق وأعمق من سابقه . والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو إخضاع تلك الحقائق لهذه الآراء . وهذا النوع ان وجد عند الفارابي فوجوده واضح عند ابن سينا ، ولكنه لا يكاد يوجد عند اخوان الصفاء (١) .

(١) لأن اخوان الصفاء - كما يبدو من التعريف بهم فيما يلى - وجهوا نظرهم الى جذب الجمهور أكثر من التوجه الى الخاصة ، وطبع الجمهور يميل الى السطحية دون التعمق . والنمط الثانى من نمط التوفيق ، وهو نمط التأويل ، أدق وأعمق من الأول .

♦ البيئة السياسية لأخوان الصفاء :

فى القرن الرابع الهجرى ، وان كان السلطان فى مركز الخلافة - فى بغداد - لبنى بويه ، الا أنه كانت دول آخرين فى أطراف المملكة الإسلامية : فى الأندلس لبنى أمية ، وفى أفريقية للبيديين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر لى سامان ، مما يدل على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوباً لكل فرد ولكل جماعة فى الإمبراطورية الإسلامية ، وعلى أنه فى متناول بعض الأفراد وبعض الجماعات والأسر ، وعلى أنه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخلافة .

وطلب السلطان والرغبة فيه الى هذا الحد ، من شأنهما التفريق بين أفراد الأسرة الواحدة فضلاً عن أن يكون سبباً فى انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنهما كذلك حمل الناس على التفتن فى الأساليب الموصلة الى السلطان ، وفى أساليب الإيقاع والكيد لمن بيده السلطان .

والدين كان - ولم يزل - من أشد هذه الأساليب أثراً ، لما له من صلة وثيقة فى تحريك العاطفة ، وبالتالي فى تألف الأحزاب والجماعات لفائز إيجابية أو سلبية . واخوان الصفاء نشأوا فى هذا الدور ، وتأثروا ببيئته ، وفتحوا أعينهم على أبرز المظاهر فيه ، وجربوا أشد الوسائل فتكاً بالخصوم وأقربها فى نيل الغايات - وهى التحكم بالدين .

♦ ظهور تعاليم اخوان الصفاء :

ومما لا ريب فيه أن أواسط القرن الرابع الهجرى كان مسرح النشاط لأخوان الصفاء فى بث تعاليمهم التى وصلت اذ ذاك الى مسامع صاحب السلطة فى مقر الخلافة - بغداد - سنة ٣٧٣ هـ ، وهو صمصام الدولة (هو المرزبان بن عضد الدولة ابن ركن الدولة : الحسن بن بويه . تولى السلطة فى بغداد فى عهد الطائع

من سنة ٢٧٢ هـ - ٢٧٦ هـ) . وكان اخوان الصفاء ، من قبل لا يجرون على الظهور بتعاليمهم أمام الحكام وولاة الامر . وفي هذا القرن أخرجوا دائرة معارفهم ، وهي وسائلهم ، وانتشر تداولها في المكتبات والمجالس .

• من هم اخوان الصفاء :

يقول أبو حيان التوحيدي في مقابساته (ص ٤٥ طبع المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٩ م) : « سألتى الوزير صمصام الدولة في حدود سنة ٢٨٣ هـ ، فقال : حدثني من شيء هو أهم من هذا الى وأخطر على بالي ! الى لا أزال أسمع من زيد بن رقاعة قولاً يرييني ، ومذهباً لا عهد لي به ، وكتابة عما لا أحقه ، وإشارة الى ما لا يتضح شيء منه ، يذكر الحروف ويذكر النقط ، ويؤمن أن الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب ، والتاء لم تنقط من فوق التنتين الا لئلا ، والالف لم تصحج الا لغرض ، وأشباه هذا . وأشهد منه في مرض ذلك دعوى يتماظم بها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ فقد بلغني - يا أبا حيان أنك تشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ومن طالعت عشرته لانسان صدقت خبرته به ، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه وخافي مذهبه .

فقلت : أيها الوزير ! أنت الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً بالاختبار والاستخدام ، وله منك الامرة القديمة والنسبة المعروفة .

فقال : دع هذا وصفه لي ! فقلت : هناك ذكاء غالب ، ذهن وقاد ، ومتسع في قول النظم والنثر ، مع الكتابة البارة في الحساب والبلاغة ، وحفظ أيام الناس ، وسماح المقالات ، وتبصر في الآراء والديانات ... قال : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟ قلت : لا ينسب الى شيء ولا يعرف برهط ، لجيشانه بكل شيء وغلبيانه بكل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه . وقد أقام بالبصرة زمناً طويلاً ، وصادف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة . منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستي والمعروف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والموفى ، وغيرهم ، فصحبهم وخدمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالفترة ، وتضافت بالصدافة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . فوضعوا بينهم مذهباً ، زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله . وذلك أنهم قالوا : ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . ووضعوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة : علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرساً وسموها « رسائل اخوان الصفاء » ، وكتبوا فيها أسماءهم ، وبنوها في الوارقية وهبوها للناس . وحشوا هذه الرسائل بالكلمات الدينية والامثال الشرعية والحروف المحتملة الطرق الموهبة ... » .

• غرض اخوان الصفاء :

- قد يكون اخوان الصفاء اعتقدوا حقاً ان الشريعة تدنس بأقوال وتأويلات لا تتصل بها ، وان الحكمة (الفلسفة) وحدها هي علاج هذا الطارئ الشين . فدرسوا

الفلسفة بناء عن هذا الاعتقاد ، ومزجوها بالدين لتحقيق هذه الغاية ، حتى يصلوا من وراء ذلك الى تطهير انفسهم والصعود الى ملكوت السموات . ولكنهم كنمو أسماءهم عن الناس حتى لا تتسرب الى الحكم خشعية أن ينزل بهم العقاب ، لأن الخلفاء منذ عهد المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) الى استقلال بنى بويه بالسلطان في خلافة المستكفي (٣٣٤ هـ) ، كانوا يميلون الى تأييد مذهب الفقهاء وأهل النص والاعراض عن المذاهب العقلية : مذهب المعتزلة ، وآراء الفلاسفة . وقد حرم المتوكل بالفعل الظهور بهذه المذاهب في المجالس ، وداول تعليمها وتعلمها ، واشتد في هذا التحريم . فاخوان الصفاء أرادوا أن يجمعوا بين الاشتغال بالحكمة وعدم التعرض للعقاب ، كما تقول جماعتهم (ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ من رسائلهم) : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروج منه ، انا نحن جماعة أصدقاء ، وأصفياء كرام ، كنا بتنا مرة في كهف مدينتنا تنقلب بنا تصاريف الزمان ، ونوابئ الحدائن ، حتى اشرقت علينا الشمس ، وجاء وقت المعاد فانتبهنا ، لما انقضى دور الرقاد . واجتمعنا ، بعد تفرق في البلاد ، في مملكة صاحب الناموس الاكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية . فهل لك يا أخى أن تبادل وتركب معنا سفينة النجاة التى بناها أبونا نوح عليه السلام ! فتنجو من طوفان نار الطبيعة ، قبل أن تأتى السماء بدخان مبين ، تسلم من أمواج وبحر الهيولى ، ولا تكون من المغرقين » .

• وقد يكون غرضهم الأول أن ينالوا فوزا سياسيا ، وأن يكونوا لجماعتهم سلطانا زمانيا بين هذه الاحزاب والجماعات والدويلات المختلفة التى تميز بها القرن الرابع الهجرى ، لضعف السلطة المركزية وقتئذ بسبب تحكيم العناصر الأجنبية وتحكمهم . فتكونوا باسم الإصلاح الدينى ، والفوا رسائلهم في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق ، ودعوا الى نشر مذهبهم على أنه المذهب الصحيح الذى جمع بين مبادئ الدين والفلسفة الاغريقية ، أى جمع بين الوحي والعقل . وكنمو كذلك أسماءهم لئلا يظنهم صاحب السلطان ، أو أصحاب السلطان في البقاع المختلفة . والدأى الى الكتمان هنا أشد ، لأن الولاة والحكام اذا غضبوا لمذهب دينى ففى الواقع لما لهم في هذا المذهب من منفعة ، ولما لهم فيه من سند العصبة وقوة الرابطة الحزبية .

• ويبدو أن غايتهم الخفية والمهمة في رأيهم : هى الحصول على السلطان ، لأن إصلاحهم للدين وعلاجهم لتطهيره وتصفيته لم يكن إصلاحا يلتزم في كثير من نقطه مع مبادئ الدين نفسه ، ولم يكن علاجاً ينم عن رغبة التطهير الحقيقية . ففلسفتهم التى كانوا يميلون اليها كانت فلسفة طبيعية ورياضية ، والأولى قد تتعارض بشدة مع وجهة نظر الدين في شرح العالم . فعلم الفلك ، وهو فرع من الفلسفة الطبيعية وكان محبباً لنفوس اخوان الصفاء ، تختلف وجهة نظره تماما مع الدين : فالدين يرى الله والعالم أو الحياة الدنيا والحياة الخفية ، وعلم النجوم أو علم الافلاك يرى عالم السموات والأرض ، ونظرة الدين تملى بأن الاثر كله لله ، بينما يرى علم الفلك أن الأرض وما فيها من نفوس مرتبط بتصرف القوى السماوية وهى الكواكب ، يرى أنها شعاع للنور السماوى وصدى للتألف السماوى الدائم . والفيلسوف الذى ينسب الى عقول الافلاك ادراكا واردة ، يعتبرها نائبة مناب القضاء الالهى ، ويرجع الى تأثيرها وعملها خير الأرض وشرها ، ويستنتج من أحوال أجسامها ومواقعها الحوادث المقبلة . أما الذى يجملها عقولا محضة

أما ابن رشد : فتوفيقه ليس بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الاغريقية بقدر ما بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما تهدف اليه

= فينسب اليها احداث الخيرجمله فيالعالم فقط ، دون التأثير على الشخص (وهذا
معناه أن الشر في العالم من تصرفات الفرد ومنسوب اليه) .

• ولأن جمعهم بين عناصر دينية من مذاهب مختلفة : من مذاهب المعتزلة والشيعة ،
ومن التوراة والانجيل ، ومن الزرادشتية والمناوية ، مع الفلسفة الاغريقية ، ينم عن أنهم
كانوا يميلون الى المذهب العالي - وهو النظر الى كل الآراء الدينية والانسانية بمقياس
واحد أكثر من التعبير عن تحيزها الى دين بعينه يغنون تبسيط عقيدته وتيسير أمره
بين أتباعه . ومن نظر في رسائلهم لا يسعه إلا أن يوافق أبا حيان التوحيدي : من أن اخوان
الصفاء كانوا يدينون بالمعارف الانسانية والديانات كلها على السواء . يرون أن انبياءهم :
نوح ، وابراهيم . وسقراط ، وأفلاطون ، وزرادشت ، وعيسى ، ومحمد ، وعلى .
وسقراط ، وعيسى ، وحواريه . والعلويون في نظرهم شهداء الايمان بالعقل ، هم
لهذا مقدسون .

فالغاية السياسية واضحة لتكون هدفا لعملمهم ، والمحافظة على كتمان أسمائهم .
وكتمان اخوان الصفاء لأسمائهم هو الأمر الذي بسببه يصعب على الباحث أولا تحديد
غايتهم على وجه اليقين لعدم التمكن حينئذ من دراسة شخصياتهم وبيئاتهم ، ويصعب
عليه ثانيا فهم مذهبهم كوحدة عامة تتجلى في رسائلهم .

ولهذا يجب في دراسة مذهبهم عدم محاولة التوفيق فيما يبدو فيه من تعارض
في الفكر ، لأن التعارض حينئذ من خواص الخلط المختلف المصادر . ويكتفى بدرسه
على أنه خليط من مذاهب المعتزلة والشيعة وبعض آراء المسيحية والزرداشتية بالفلسفة
الاغريقية ، وبالأخص الفلسفة الطبيعية والفيشاغورية .

وربما لا تكون هناك قيمة علمية في دراسة مذهب اخوان الصفاء ، لأنهم لم يأتوا بجديد
في الفكرة ، كما لم ينجحوا في التوفيق بين المذاهب المختلفة . ولكن دراسته على كل حال
تعرفنا من الناحية التاريخية : كيف كان يستغل الدين في المنافع الشخصية والسياسية ،
ومبلغ قوة العاطفة الدينية عند الشعوب الاسلامية في هذه المدة ، وأخيرا تعطينا صورة
للبحث العلمي - وبالأخص الاشتغال بالفلسفة - عند فريق من المتفلسفين المسلمين .

على أنه لا يصح اغماط هذه الجماعة حقها في الفضل : على كثرة اطلالها ، واستيعابها
للمذاهب الفلسفية والآراء الدينية ، ونشر ذلك كله بأسلوب مبسط وواضح مفهوم .

الفلسفة ويهدف اليه الدين . فهو يقول : « فقد تبين من هذا : أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية . فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » (١) .

ويقول أيضا : « .. فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، في غاية الحزن والألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو . أعنى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة » (٢) .

ويقول في موضع ثالث : « .. واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها التي نهت على هذه السعادة ودعت اليها ، التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأن ذلك عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من

(١) في كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ص ٦ طبع مطبعة الشرق الاسلامية .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ .

التصديق — وذلك أن طباع الناس متفاوتة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية — وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يججدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه .. واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له (١) .

وتوفيق المتصوفة — وفي مقدمتهم ابن عربي — بين الدين والفلسفة

(١) المصدر السابق ص ٧ ، ٨ . ويسير في اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة : ابن القيم الجوزية . فهو مثلا في توفيقه في مسألة الحسن والقبح : يرى أن العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبح ، وحسن الحسن لذاته وقبح القبح لذاته لا لاعتبار طارئ . ثم مع ذلك يرى أن الثواب على الحسن والمقاب على القبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة من ارسال الرسول وبلوغ ما انزل الله ...

• ويستدل على الرأي الاول : وهو ادراك الحسن والقبح لذاتهما ، بقوله تعالى : (ولا تقرّبوا الزنا انه كان فاحشة — في ذاته بادراك العقل له — وساء سبيلا) . وبقوله تعالى : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات — في ذاتها بادراك العقل لها — أحلت لهم) .

• ويستدل على الثاني : وهو أن الجزاء على الحسن والقبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عن طريق الرسالة بقوله تعالى : (ألم يأتكم وسل منكم يتلون عليكم آيات ربيكم وينلدونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا : بلى ! ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) .

أقرب الى الشرح الرمزي منه الى التأويل حسب عرف اللغة ، لأنه اذا كان غير المتصوفة من فلاسفة المسلمين يجدون في بعض الأحايين بعدا بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية الاسلامية التي يحاولون التوفيق بينها ، فانهم في كثير من الأحايين يجدون قربا بين النوعين ، وعلى وجه التخصيص اذا كانت الآراء الفلسفية مستمدة من تعاليم أفلاطون . أما المذهب الصوفي فأساسه قد يبعد بعدا شديدا عن أساس الاسلام . يقول « جولدزيهر » في كتابه « محاضرات في اتجاهات المسلمين في تفسير القرآن » : « ليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا في القرآن على فكر المذهب الصوفي ، وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم في الدين وفي العالم . اذ من الصعب تصور فكر دينية ، يضاد بعضها بعضا ، وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفي . فهناك في الاسلام الفهم المعقول لانفصال الله التام عن العالم ، وهنا — في المذهب الصوفي — اعتقاد حلول الله في العالم » .

فمحاولة التوفيق اذن بين التصوف والاسلام لا بد أن تعتمد على جذب عنيف بين الطرفين ، أو بالأحرى جذب عنيف لنصوص القرآن نحو التصوف . وليس من اليسير اذن أن يوجد في عبارات الدين — عن طريق ما يسمى بالدلالة الوضعية : وهي الدلالة المتبادرة ، أو ما يعرف بالدلالة الثانوية : وهي دلالة المجاز — ما يعطى أساس التصوف . ولا شك ، بعد هذا ، اذا حملت العبارات الدينية المعاني التصوفية وفسرت تلك بهذه ، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعاني أشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له ، أو الاشارات على ما اعتبرت له اشارات . وبعبارة أخرى تكون دلالتها عليها على غير

العرف العام للغة ، وعلى غير النمط الجارى فى اطلاق ألفاظها على معانيها وفهم هذه من تلك .

ولكنهم فى سبيل غايتهم ، ربما لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة . وربما على العكس يتجاوزونه قصدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من ألفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر . كما أن مغزى الوحي الالهى لا يروونه فى « مبتذلات » هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميقة التى وراءه ، « اذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلى ، ووراء الظاهر يوجد الباطن ، وجسم الايمان هو الوقوف عند تفسير النص ، وبداخله المعنى العميق — كعقل ، وأين يوجد جسم فيه حياة بغير عقل ؟ — هكذا يروى عنهم » .

والفارابى وابن سينا اذن زعيما النمط الثانى من التوفيق بين الدين والفلسفة . ولكى تبين قيمة عملهما العقلى الخاص بهما فى هذا التوفيق — وهو أساس تفلسفهما — يتحتم :

♦ عرض مشاكل الفلسفة الاغريقية الالهية قبل أن يتناولها الفارابى وابن سينا .

♦ ثم تصوير هذين لها فى ظل محاولة الملاءمة بينها وبين الاسلام .
♦ وبالموازنة بين الخطوتين ، يتميز عملهما الخاص وتحدد القيمة الذاتية له ، كما يظهر أثر هذا العمل بالنسبة للاسلام كعقيدة .

مشكلة الوجود

اختلاف النظر في الوجود

اختلاف النظر في الوجود^(١) من أهم أسباب التباين : بين الأديان بعضها مع بعض ، وبين المذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضا ، ثم أخيرا كذلك بين الأديان كلها من جهة والفلسفات جميعها من جهة أخرى . فالأديان كلها تشترك في أنها توحى بـتفرقة في « الوجود » ، وبتنوعه الى أنواع ، وتختلف بعد ذلك بالمبالغة في التفرقة بين ضروبه ، أو الاعتدال فيها . والمذاهب الفلسفية بعضها قد يجارى الأديان في هذه التفرقة ، ويجاريها كذلك في المبالغة ، أو الاعتدال فيها ، والبعض الآخر منها قد يعارض الأديان جملة في أصل نظرتها الى « الوجود » ، فينفى التفرقة ويزيل التفاوت فيه . وعندئذ لا يوصف رأى هذا المذهب بالمبالغة في التفرقة ، أو الاعتدال في التفرقة ، لأنه قام على نفيها أصالة .

والتفرقة في « الوجود » تقوم :

♦ على أن هناك نوعا رفيعا منه : له منتهى الكمال والخيرية ، ويستحيل عليه التغير ، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية ، بل تصوره مصاحب لوصف الانسان بالادراك ، فهو قديم أبدي .

(١) والوجود يشمل « الكل » شمولاً بالتشكيك ، لا بالتواطؤ . ولذا لم يصلح أن يكون جنسا . فانه في بعض الافراد اولى وأول ، وفي بعضها لا اولى ولا أول . وهو أشهر من أن يحد أو يرسم ، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم لانه به أول لكل شيء . فلا شرح له ، بل صورته تقدم في النفس بلا توسط شيء . (يحكيه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل - ص ٦٦٦ اخراج بدران - عن ابن سينا في تعريف الوجود) .

♦ وأن هناك أيضا نوعا آخر أقل شأنًا وقيمة من سابقه : مقابلا

له . ومع ذلك ، فالأول أصل للثاني ، واليه ينتهي مصيره كذلك .

واختلاف الأديان فيما بينها ، كاختلاف المذاهب الفلسفية التي ترى رأى الأديان في التفرقة في « الوجود » ، هو في تقويم النوع الثاني منه المقابل للنوع الرفيع فيه : فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو « عدم » ، وقد يمنح بعض القيمة فهو « وجود » لا على الإطلاق ، بل هو وجود مقيد .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يسلب النوع الثانى كل قيمة — ويسميه من أجل ذلك « عدما » — لا يبغي بهذه التسمية سوى التعبير عنه بأنه متمحض للشر والنقص ، وأنه على النقيض تماما من النوع الأول . وأساس هذه النظرة السالبة ، المبالغة في تعظيم النوع الأول ، وفي تحقير النوع الثانى .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يمنح النوع الثانى «وجودا»، لكن لا على الإطلاق ، يرمى الى أن هذا النوع يتضمن من أوصاف الأول شيئا ، ولكنه على كل حال لا يساويه : ففيه خير ولكنه ليس متمحضا له ، وفيه كمال ولكنه ليس متمحضا له ، أى هو مزيج من الخير والشر والكمال والنقص . وهذه النظرة الايجابية نسبيا تميل الى الاعتدال في تحقير النوع الثانى ، لأنها تعترف بمشاركة بينه وبين النوع الأول ، وإن كان نصيب كل منهما في المشترك فيه مختلفا .

والنوع الرفيع من الوجود ، لتمييزه عن أفراد النوع الدنىء التي يشلها هذا العالم المشاهد ، يتصوره العقل « مغيا » غير مدرك

بما ينتسب من الانسان الى هذا العالم الحسى ، وهو الحواس . كما يتصوره « مجردا » عن كل تشخص وتحديد على النحو الذى يقع فيه . أما ذلك البعض من المذاهب الفلسفية الذى لا يرى تفرقة فى « الوجود » ، فليس أمام نظرتة الا هذا العالم المشاهد ، ولذا لا يصل « الوجود » فى رأيه الى مشكلة يعالجها ، لأن من يتناول « الوجود » كمشكلة يريد أن يفرق فيه حتما بين نوعين : اما متقابلان تمام المقابلة — وهذه النظرة قل أن توجد عند فيلسوف ، أو بينهما شركة يختلف فيها نصيب كل منهما .

والمنهج الذى أخذنا به أنفسنا لمعرفة خصائص التفلسف الاسلامى ، وهو منهج الموازنة بين سابق المشكلة قبل أن يتناولها المسلمون وتصويرها لديهم بعد تفلسفهم فيها ، يدفعنا الى ذكر مشكلة الوجود — وغيرها من مشاكل أخرى — فى عرضها التاريخى .

الوجود عند البراهميين :

البراهمية دين قبل كل شئ ، وما ترى فيها من عمل عقلى للانسان خاضع لمبادئ دينها التى يدعى الوحي والتنزيل فيها . فنظرتها المترتبة الى « الوجود » نظرة مفرقة بين نوعين فيه ، والذى يراد معرفته بعد هذا رأيها فى قيمة النوع الثانى منه : أله بعض القيمة فليس « عدما » ، أم لا اعتبار له على الاطلاق فهو « عدم » ؟؟

♦ البراهمية لا تقوّم النوع الثانى ، وهو هذا العالم المشاهد ، وتجعله لذلك « عدما » . وطبيعى اذا جعلته عدما وسلبته كل أوصاف « الوجود » وخصائصه ، أنها تقوّم النوع الأول — وهو النوع

الرفيع — على أنه « الوجود » كله ، وله « وحده » خصائص الوجود دون مقابله .

وهي اذ تقصر « الوجود » على النوع الرفيع وتطلقه عليه « وحده » ، ترى « وحدة في الوجود » . ومعنى هذا : أن ما يستلزمه معنى « الوجود » من أوصاف وخصائص لواحد ، لا يشاركه غيره فيها . والغير هنا هو ذلك المقابل للنوع الرفيع ، وهو هذا العالم . فهذا العالم ، في نظر البراهمية اذن ، « عدم » محض ، ومتغير لا يشوبه استقرار ولا يطرأ عليه دوام .

و « الواحد » الذي قصرت عليه « الوجود » تسميه « براهما » ، وهو الهما الأعظم^(١) و « براهما » — على هذا — هو الكامل وحده ، والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الأزلي وحده ؛ ليس لهذا العالم شائبة شركة في خصائصه هذه .

و « وجود واحد » و « عدم » ، وكامل كل الكمال وناقص كل النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير

(١) وصف براهما بالاله الأعظم — وهو أفضل تفضيل — يدل على مشاركة غيره له في معنى الألوهية . وقد كانت هناك شركة في الواقع بينه وبين غيره في هذا المعنى .. اذ البراهمية تعتبر تعديلاً أو « اصلاحاً » في الديانة الهندية القديمة . والديانة الهندية القديمة ، وهي ديانة الآريين قبل اصلاحها وتعديلها — عن طريق البراهمية في الهند والزرادشتية في بلاد فارس — كانت ديانة متعددة . والتعدد في التأليه يوحى بتفاوت في المثلة بين الالهة المتعددة : ف « براهما » الذي جعلته الديانة البراهمية الآن معبودها الاوحد كان أعظم الالهة وأكبرها في الديانة الآرية قبل أن يطرأ عليها الإصلاح الديني الذي عرف ب « البراهمية » . فجعله في البراهمية المعبود الاول ، ربما يصح أن يكون نتيجة تأثيرها بتلقيب الشعوب الآرية له من قبل ب « الأكبر » و « الأعظم » .

كل التغير ، كل هذا يصور في نظر البراهمة المفارقة بين الاله المستتر
والعالم المشاهد : بين « براهما » وهذا العالم .

ف « وحدة الوجود » تعبير عن عقيدة أو مذهب يرى مبالغة في
التفرقة بين اله يعبد وانسان عابد ؛ يرى الاله كل شيء ، والانسان
— لأنه من هذا العالم — لا شيء ؛ يرى الاله وحده « الوجود »
والانسان في مقابله « عدما » .

• ولكن بجانب قصر « الوجود » على « براهما » واطلاق
« العدم » على مقابله وهو هذا العالم ، ترى الديانة البراهمية أن
« براهما » حال في هذا العالم ، أو « الوجود » حال في « العدم » ،
أو الخير حال في الشر ، أو الكمال حال في النقص ، أو الدائم حال في
اللدائم . فليس « براهما » ، وكل جزء من أجزائه أيضا مركب من شيئين
متقابلين تمام المقابلة . والانسان — كجزء من هذا العالم — مركب من
خير وشر ، وكمال ونقص ، ودوام ولا دوام ، وباق وفان .

وبالقول « بالحلول » رسمت البراهمية خطة الانسان الخلقية
في هذه الحياة ، وحددت له تبعا لذلك مهمته ، وهي مهمة التخلص
من الشر ، والتقرب من الخير . والشر هو ماله من جسم ، لأنه هو
الذى يتبع العالم المشاهد ، والخير هو « الحال » المستتر فيه ، وهو
« براهما » . وقد شرحه خاصة البراهميين بـ « العقل » أو « الروح »

فمهمة البراهمي اذن في حياته تنحصر في أمرين : في التقرب
الى العقل من طريق التفكير ، وابتعاد عن مطالب الجسم وهي
الشهوات بالمبالغة في الزهد . وكلما فكر البراهمي كثيرا ، وكلما بالغ
في الزهد كان وفيا لمهمته كبراهمي ، اذ على المبالغة في الزهد يتوقف

خلاص الانسان من الشر الى حد كبير ، لأنها تعجل بإفناء الجسم الذى هو مصدره . كما يتوقف عليها الى حد كبير أيضا صيرورة الانسان « براهما » أو « عقلا » خالصا ، وبالتالي سعيدا تام السعادة . ولذا يعد مشروعا فى الديانة البراهمية كل وسيلة تحقق الافناء ، كالصوم لغير أجل معلوم .

♦ وليست الصيرورة الى « براهما » الا اتحادا به . لأن الفرد من الانسان — وهو مركب من « حال » هو براهما و « حال فيه » هو الجسم ، أو من حال هو « الوجود » وحال فيه هو العدم ، أو من حال هو « الخير المحض » وحال فيه هو « الشر المحض » — اذا حارب الشر المحض وعمل على اماتته والتخلص منه ، فانه حتما يصير « براهما » ، أو « وجودا محضا » أو « خيرا محضا » ، لأن ذلك هو الباقي بعد تمام الافناء والتخلص .

فرأى البراهميين فى « الوجود » :

— يوصل الى « الوحدة » فيه .

— ثم يجعل هذا الوجود الواحد حالا فى مقابله ، وهو « العدم » أو هذا العالم .

— ثم يجعل العالم كله ، وبالأخص الانسان منه ، « متحدا » به فى النهاية .

ولمبالغة البراهميين فى التفرقة فى القيمة بين الله والعالم ، أو بين « براهما » والعالم المشاهد ، أو بين الروح والمادة ، باطلاقهم على الأول « وجودا » وتسميتهم للثانى « عدما » ، كانت وسائلهم فى

السلوك التى نصحوا الانسان البراهمى باتباعها كى يصل الى الهدف الذى حددوه له ، مبالغاً فيها أيضاً ، فيها مشقة وعنف ، ولكنها تنطوى كذلك على تربية لارادة الانسان اذا أخذ نفسه بها .

عند الاغريق

الايليون :

والمدرسة الايلية ^(١) هى المدرسة الأولى من مدارس الاغريق الفلسفية الميتافيزيقية التى تناولت مشكلة « الوجود » ، وأبدت فيها رأياً يختلف فى بداية أمرها عن رأيها فى نهايتها .

أما المدارس الطبيعية ، التى سبقتها ، فلا يقال عنها انها بحثت « الوجود » . اذ كل ما بحثته أنها تناولت أصل العالم الطبيعى وفشت فيه عن شىء يصلح أن يكون أصلاً لكل ما فيه من موجودات طبيعية . ومعالجة « الوجود » — اذا قيل ان مدرسة من المدارس الفلسفية عالجت — تستلزم فرض البحث فى شىء آخر مغاير لهذا العالم الطبيعى ، خارج عنه أو حال فيه ، ومثل هذا البحث لم يوجد عند الفلاسفة الطبيعيين السابقين على الايليين .

• ومن رجال المدرسة الايلية المتقدمين الذين ردّدوا قول البراهميين فى الوجود الواحد أو فى « وحدة الوجود » : اكرينوفان Xenophanes . اذ ينقل عنه أنه قال : « اله واحد هو الأكبر .. وليس الها خارجاً عن العالم ولا فوقه ، بل كعقل مطلق متحد بهذا العالم غير منفصل عنه ومدير له » . فهو من أصحاب مذهب « الوحدة الحولية » Immanenz Pantheismus ، الذى يجعل

(١) مدة ازدهارها من ٥٤٠ - ٤٦٠ ق . م .

الطبيعة هي الله والله هو الطبيعة ، وفي الوقت نفسه يؤكد وحدة الله ، ويرفع خصائص « الوجود » عن العالم الطبيعي .

وبناء على رأيه هذا ، اذا كان « الوجود » الواحد هو الاله الأكبر ، فالعالم المحسوس في نظره « غير موجود » أو هو « عدم » . واذا حكم انسان على هذا العالم بأنه موجود ، فحكمه هذا لا يتجاوز كونه عملا من أعمال الشخص Subjective ، وليس تعبيرا عما في الواقع ونفس الأمر ، اذ الواقع أن « الوجود » واحد والموصوف به غير هذا العالم . .. هكذا يتسلسل منطق اكرينوفان في « الوجود » . وهو كغيره من رجال المدرسة الايلية ، اذا نفى « الوجود » عن هذا العالم يعلل نفيه هذا بما في العالم من تعدد الظواهر ، وبما فيه من تغيير وتبديل وحركة لا تنقطع . ومن مستلزمات معنى الوجود : الدوام ، والقدم ، والأزلية .. الخ .

واذا كان العالم المحسوس لا « وجود » له ، فما يتصل به لا اعتبار له أيضا . ولهذا يرى اكرينوفان — ومن ينظر نظرتة — أن وسيلة ادراك « الوجود الواحد » النظر النفسى الداخلى ، أى التأمل . اذ التأمل وحده وسيلة اليقين ، وليست الحواس . لأنها تنتسب الى المتغير (العالم) ، فلا تكون عندئذ على حالة واحدة ، حتى تكون نتيجة ادراكها واحدة ، غير متغيرة . ولذا فالحواس لا توصل الى غير الظن . ولأن موضوع التأمل العقلى هو « الوجود » والوجود ثابت فالمعرفة التى تنشأ عنه هي معرفة « الحق » ، ولأن موضوع الحواس هو هذا العالم المتغير فالمعرفة الناشئة عنها نوع من الخداع . واكرينوفان اذ يشترك مع البراهمية فى قصر « الوجود » على

واحد ، وبالتالي في الغاء اعتبار هذا العالم ، واذ يشترك معها أيضا في القول بـ « حلول » هذا « الوجود الواحد » في العالم المشاهد ، فان (بارمينيدس) — من متأخري رجال مدرسته — يخالفه كما يخالف البراهمية ، في القول بـ « حلول » « الوجود الواحد » في هذا العالم ، اذ يراه منفصلا عنه . ومخالفة بارمينيدس هذه لأكرينوفان لا تغير ما يقال عن عملهما في المدرسة الايلية من أن : أكرينوفان كان معبدا لرأى وحدة « الوجود » في هذه المدرسة ، وبارمينيدس كان متمما له ؛ لأن افتراقهما كان في القول بـ « الحلول » أو بمقابلة وهو « الانفصال » فحسب . وفي هذا يقول أرسطو متحدئا عن المدرسة الايلية :

« أكرينوفان هو الأول من أصحاب هذه المدرسة الذي قال « بالوحدة » ، ذاكرا — حال كونه ناظرا الى السماء — أنها الله ، وبارمينيدس تم هذا المذهب ، وتوسع فيه بنفى موجود آخر بجانب الله » (١) .

والايليون برأيهم هذا في « الوجود » : يبالغون في التفرقة بين الله والعالم ، أو بين العقل والمادة . لأنهم — كما تقدم — يقصرون « الوجود » أو أوصاف الكمال على الأول منهما ، ويلغون اعتبار الثاني ويجعلونه « عدما » أو شرا .

(١) ص ٢٦ من كتاب :

« المصطلحات الفلسفية » Philocephische Fachausdrücke . طبع ميونيخ ،
Otto Willmann تأليف

وبناء على الغائهم اعتبار عالم الحس ألفوا اعتبار الحواس
— كما سبق أيضا — كوسيلة الى معرفة اليقين ، وجعلوا التأمل وحده
أو الادراك العقلى الوسيلة اليقينية الى معرفة « الحق » ، وهو
« الوجود » .

ويختلفون فقط عن البراهميين : فى أنهم لم يقولوا جميعا
« بالحلول » ، أى بحلول « الوجود » الواحد فى هذا العالم . كما
لم يعرف عن مدرستهم ، على وجه الدقة ، القول بـ « الاتحاد » الذى
جعله البراهميون مصير العالم ، وبالأخص الانسان منه ، كما جعلوه
تمام سعادته وسعادة العالم معا .

أفلاطون :

واذا عد من أهداف تفلسف أفلاطون تأييد مذهب الايليين فى
« وحدة الوجود » ، فأفلاطون لم ير رأيهم فى « الوجود » . لأنه
لم يبالغ — على ما يبدو من تغييراته — فى التفرقة بين ما جعله
« وجودا » وبين هذا العالم ، على نحو مبالغتهم فيها . ولعل تقسيمه
« الوجود » الى « المطلق » و « المقيد » ، ينبىء عن عدم متابعتهم لهم
فى التفرقة . ووصفه العالم المشاهد بـ « الوجود المقيد » ، دون وصفه
له بـ « العدم » ، يدل على أنه لا يراه متمحضا للشرية ، ولا متمحضا
للنقص . كما أن اطلاقه « الوجود المطلق » على عالم المثل عنده ، يشعر
بأنه يراه عالم الأزل والبقاء ، وعالم الخير والكمال والجمال ،
وعالم الحق .

ولكنه من ناحية أخرى : عندما يعلل « وجود » هذا العالم المشاهد

بما له من شبه بعالم المثل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتي عنه ، ويراه كأنه في نفسه « عدم » أو « لا شيء » . وبهذا لا يفترق في الجوهر عن الأيليين، وإن اختلف عنهم في التعبير والصياغة . و « وجود مقيد » في نظر أفلاطون تعبير آخر عن « عدم » الأيليين في وصف هذا العالم .

أما قول البرهيمين وبعض رجال المدرسة الأيلية بـ « الحلول » ، فربما يستعوض عنه أفلاطون بتعبيره بـ « الربط » بين العالمين : بين عالم المثل والعالم المشاهد ، عن طريق اتصال النفس الكلية — التي هى من عالم المثل — بهذا العالم اتصال تديير ، وبوجود صورتها في أخص جزء من أجزائه ، وهو الإنسان .

وهو إذ يجعل مرد هذا العالم في نهايته الى عالم المثل ، وبالذقة إذ يجعل سعادة الإنسان في أن تعود نفسه الى عالم المثل باعتباره منحدرها الأول ، ويجعل سبيله الى ذلك التفكير والتذكر مع كبت الرغبات والشهوات ، لم ير « اتحادا » ، كما رأى البراهميون ، وإنما وضع بدله « عودة » و « رجوعا » . فهو وإن اشترك مع البراهمين في مصير العالم والإنسان ، لكنه لم يشأ مشاركتهم في تعبيرهم عن هذا المصير .

واختلاف أفلاطون عن البراهمين والأيليين في الصياغة اذن واضح :

• فهو ردد وصف « الوجود » بين المطلق والمقيد ، بدل « الواحد » و « عدم » .

♦ ووضع بدل « الحلول » اتصال النفس الكلية بالعالم .

♦ وبدل « الاتحاد » العودة والرجوع .

وبناء على اعتداله — في ظاهر الأمر — في التفرقة في القيمة بين العالمين أو بين نوعي « الوجود » ، كان معتدلا في الظاهر أيضا في السبيل التي حددها للإنسان في وصوله الى نهاية سعادته وهي سبيل الزهد ، ولم يكن مبالغا فيها فيطلب « الافناء » كما طلب البراهميون .

أرسطو :

وأرسطو ، في ميتافيزيقيته ، تناول « الوجود » ، أيضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه « واجب الوجود » ، وآخر سماه « ممكن الوجود » . واستدل على الأول من الثاني ، لا باعتبار أن أثر هذا من آثار ذلك أو صنعة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط (١) .

♦ أما الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود : فهو القابل لأن « يجب » ويقع . وإذا وجب أو وقع ، كان وجوبه أو وقوعه من غيره ، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من أول الأمر ، لأن ما بالذات

(١) ابن سينا في كتابه « الاشارات » ص ٢١٤ ربما يشير الى ذلك بقوله : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الاول ، ووحدانيته ، وبرأته عن السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب اشرف واوثق . اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود .. والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهى : « سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » — اقول هو حكم لقوم . لم يقول : « او لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » — اقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » .

لا يتخلف . ففرض أنه قابل لأن يقع ، مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض . وإن كانت حركته من غيره فهو محتاج في وقوعه ووجوبه الى هذا الغير .

فامكان الوجود معناه :

- استعداد وقابلية لأن يقع ، واذا وقع تحول من حال الى حال .
- واذا وقع تحرك أيضا ، لأن الانتقال حركة .
- واذا تحرك كانت حركته من غيره ، لا من ذاته ، والا لزم الخلف .

— واذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من أول الأمر ، وطبيعته اذن السعى الى التمام أو الكمال .

وممكن الوجود تعبير آخر عن المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقي على حالة واحدة ، غير التام وغير الكامل . وكما يسمى أرسطو المفتقر في الوجود الى غيره « ممكن الوجود » ، يسميه أيضا « مادة » أو « هيولى » . والمادة أو الهيولى ليست الا القابلية للتصور والتشكل ، أو التشخص . واذا كانت بداية الممكن قابلية ، ونهايته وقوع بالفعل ، صح أن يقال في شأنه ايضا : بدايته مادة أو هيولى ، ونهايته شكل أو صورة .

• أما « واجب الوجود » أو « الوجود الواجب » : فهو المقابل « لممكن الوجود » والمغاير له . والعقل يتصوره بالضرورة ^(١) عند

(١) وهذا معنى الاستدلال بـ « ممكن الوجود » على « وجوب الوجود » . وهو

المعروف بدليل الامكان Kontiugenz - Argument

تصوره الممكن : لأن انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعى حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم في خصائصه . لا بد إذن أن تكون من أمر خارج عنه . وإذا فرض أن هذا الأمر الخارج عنه من نوعه ، أى ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم في الممكن الأول ، وقيل في شأنه هنا ما قيل في شأن ذلك هناك .. وهكذا ، حتى ينتهى الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له أو دور ، واما الى تصديق بوجود أمر آخر ليس من نوع ممكن الوجود .

والذى ليس من ممكن الوجود هو مالم يكن له صفاته وخصائصه . وخصائص الممكن — كما تقدم — قابليته للوقوع ، وافتقاره في تحركه نحو الوقوع الى الغير ، وعدم ثباته واستقراره ، وعدم تمامه أو نقصانه . والذى ليس له هذه الخصائص هو ما كان له مقابلها . ومقابلها : الوقوع بالفعل ، أو « الوجوب » . وإذا كان هذا المقابل « واجب الوجود » ، أى واقعا بالفعل ، فمعنى ذلك :

— أنه غير متحرك ، لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية الى الوقوع . والواجب واقع بالفعل .

— ومعناه أيضا أنه غير محتاج الى الغير ، لأن تحركه اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، اذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو إذن قائم بنفسه .

— وكذلك معناه أنه ثابت ومستقر على حال واحدة ، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال الى حال ، ومن طور الى آخر ، حتى يتم تصويره وتشكله . والواقع بالفعل ، أو « واجب الوجود » تام . وإذا كان تاما فهو على حالة واحدة ، مستقرة ثابتة .

— ومعناه أيضا أنه « واحد » ، لأنه لو كان متعددا — اثنين فأكثر — لكان هناك تغاير بين أفرادها بقدر عددها ، اذ مقتضى التعدد التغاير . والمغايرة بين أفراد الواجب ، اذا كان متعددا ، لا تكون الا بصفات الممكن . اذ ليس هناك نوع ثالث من « الوجود » حتى تكون المغايرة بصفاته أيضا ، لأن الفرض أن « الوجود » : اما واجب أو ممكن . واذا كانت المغايرة بصفات الممكن ، لزم أن يكون من أفراد « واجب الوجود » ما يحمل صفات الامكان ، وعندئذ يكون واجبا وممكنا معا ، وهذا تناقض . لأن صفات أحدهما لا تجامع صفات الآخر في شيء واحد . فالضدان لا يجتمعان ، اذ يلزم حينئذ أن يكون هذا الشيء « الواجب — الممكن » واقعا وقابلا لأن يقع ، غير محتاج الى الغير ومحتاجا له ، وثابتا وغير ثابت .. الخ .

— كما أن من معاني « واجب الوجود » ومستلزمات مفهومه أن يكون « بسيطا » في وحدته ، أى غير مركب من جزأين أو أجزاء . لأنه لو كان مركبا لكان هناك تعدد فيما تركب منه . والتعدد بطبيعته يقتضى تغايرا — كما تقدم ، والتغاير يستدعى أن يكون أحد جزأيه ، أو أحد أجزائه ، على غير صفات « الواجب » . وغير صفات الواجب هي صفات « الممكن » . وبناء على ذلك ، اذا فرض تركب « واجب الوجود » يكون مركبا من « ممكن » و « واجب » ، وهذا تناقض . وبطلان التناقض لا يبرهان عليه ، اذ هو بديهي . فما أدى الى التناقض يكون باطلا كذلك ، والذي أدى الى الباطل هنا فرض تركب « واجب الوجود » ، فلزم أن يكون بسيطا ، وهو لذلك واحد من كل وجه .

و « واجب الوجود » اذن بمقتضى فرض « وجوبه » — كما

سبق — يلزم أن يكون غير متحرك ، قائما بنفسه ، غير محتاج الى غيره ، باقيا على حال واحدة ، وواحدا ، وبسيطا في وحدته .

واذا كان « ممكن الوجود » — لأنه قابل لأن يقع ويتصور ويتشكل — قيل في شأنه : بدايته « مادة » ونهايته « صورة » ، فواجب الوجود — لأنه واقع بالفعل — يقال عنه : انه غير مسبوق بمادة » . اذ لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ، ولكن محتاجا الى حركة في تمامه ، أى لكان « ممكنا » ولم يكن « واجبا » ، والفرض أنه واجب . وأرسطو يطلق عليه لهذا ، صورة محضة . وليس معنى « الصورة المحضة » سوى وجوب الوجود . وليس لوجوب الوجود معنى سوى أنه لم يكن ممكنا ، أى لم يكن قابلا لأن يقع ، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل .

وكما يطلق أرسطو في البحث المنطقى على « وجوب الوجود » صورة محضة ، يطلق عليه في البحث الالهى لفظ الاله أيضا .. وكما يطلق على « ممكن الوجود » مادة وهيولى ، يجعله أصل العالم . ولكنه ليس ناشئا عن الهه وهو « واجب الوجود » ، بل يراه قسيما له في « الوجود » فحسب .

والذهن يربط بين الاثنين في لحظة واحدة ، وينتقل من تصور أحدهما الى تصور الآخر بدون ابطاء . وهما اذن متلازمان في تصور الوجود ، فليس أحدهما سابقا في الذهن والتصور والآخر لاحقا له فيه ، هما قديمان معا .

« والوجود » ، الذى هو المقسم بين الواجب والممكن ، أمر ذهنى

و « معلوم » ^(١) فحسب ، وليس واقعا في الخارج . لأن الامكان وهو قابلية الوقوع أحد قسميه . فلا يصح أن يكون المقسم واقعا بالفعل وواجبا ، وفي الوقت نفسه أحد قسميه غير واقع وغير واجب .

والصلة بين « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » في نظر أرسطو ، وهى الصلة بين الاله وأصل العالم عنده في بحث آخر ، ليست على نمط الصلة بين براهما والعالم في الديانة البرهمية . كما أنها ليست على نمط ما بين « الوجود الواحد » والعالم في نظر الايليين ، ولا على نمطها بين « المثل » التى هى « الوجود المطلق » والعالم الذى هو « الوجود المقيد » عند أفلاطون ، من : أن أحد الطرفين خير كله والآخر اما شر كله أو مزيج من الخير والشر . وانما هى صلة بين « التام » و « القابل » لأن يكون « تاما » ، هى صلة بين التام الجميل لتماحه وبين المتطلع لأن يكون تاما وجميلا ، هى صلة بين معشوق وعاشق .

واذا سعى المتطلع الى التمام ليصير تاما فمبعث سعيه ، أو مبعث حركته التى يسير بها نحو التمام هو ذات « التام » بالفعل وما عليه من جمال ، وما له من روعة وجلال لتماحه بالفعل ، مبعث ذلك جاذبية الصورة المحضة وكونها معشوقة .

ف « واجب الوجود » ، لأنه تام وجميل ، محرك غيره عن طريق جاذبيته . وكونه معشوقا له ؛ محرك لـ « ممكن الوجود » نحو تماحه . ولكنه هو نفسه غير متحرك ، وغير متنقل من حال الى حال لأنه تام

(١) لعل رأى المتذلة في أن « الشيء » هو « المعلوم » متأثر برأى أرسطو في « الوجود » . ولو كان تعبير الاشاعرة عن « الشيء » بـ « الواجب » بدل « الوجود » لكانت مقابلته لرأى المتذلة ادق .

بالفعل . وأرسطو يصف « واجب الوجود » من أجل كونه محركا
للممكن مع كونه غير متحرك : بـ « المحرك الذى لا يتحرك » .

أما « الممكن » فيرى أن تحركه من طبعه ، وإن كان دفع الحركة
فيه من أمر آخر غير ذاته ، من « الواجب » نفسه . إذ ليس التحرك
إلا الانتقال من حال إلى آخر ، وذلك من لوازم مفهوم الممكن —
كما تقدم .

والإنسان كجزء من هذا العالم ، الذى أصله « الامكان » مستعد
بطبعه لأن يكون كاملا وتاما فى إنسانيته . وليس هناك ما يملئ عليه
طريق الكمال غير ذاته ، فالكمال ذاتى له وكامن فيه . والفرق بين
فرد وآخر من أفراد الإنسان هو فى وجود العائق الخارج عن طبعه
الذى يحول دون وصوله إلى الكمال ، أو فى عدم وجوده فى طريقه
نحو هذا الكمال : فالفقر الشديد ، كالترف الكثير ، من العوائق التى
يراها أرسطو تحول بين الإنسان وبين وصوله إلى الكمال الإنسانى ؛
لأن كلا من الأمرين صارف لصاحبه عن التعلم وعن تحصيل المعرفة ،
إلى تلبية مطالب الجسم . والمعرفة فى نظره هى وحدها طريق الإنسان
نحو الكمال فى الإنسانية .

وإذا تطور الإنسان فى المعرفة ووصل فى مراتبها لأن يكون صورة
إنسانية خالصة ، أى عقلا خالصا — كما إذا وصل أى نوع آخر إلى
صورته النوعية — فقد صار شبيها بالصورة المحضة للعالم كله ، وهى
واجب الوجود . لأنه عندئذ صورة محضة لنوعه ، أو قد صار شبيها
بالإله ، لأن الإله هو واجب الوجود ، وهو الصورة المحضة أيضا .

وأرسطو اذ يصف الانسان الذى أصبح صورة تامة ، أو صورة خالصة فى الانسانية — وهو الفيلسوف فى نظره — بأنه شبيه بالاله ، لم يقصد الى أن مثل هذا الانسان ينتقل من العالم المشاهد الى عالم آخر وراءه ، فضلا عن أن « يتحد » بما فى هذا العالم الآخر هناك .

واذا ربط أرسطو فى بحثه الالهى بين الله والعالم ، أو فى بحثه المنطقى بين الواجب والممكن على النحو الذى ذكرنا ، لم يبلغ فى هذا الربط حد أن يدعى أن الاله « حال » فى العالم ، والواجب « حال » فى الممكن ؛ اذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهنى فحسب ، منشأه التقابل فى التصور ، وهذا التقابل هو تمام أحدهما ، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام . فليس أرسطو فى نظره الى « الوجود » من القائلين بـ « الحلول » ، ولا بـ « الاتحاد » .

وسبب المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة فى النظرة الى « الوجود » هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفلسفه .

ففى اللحظة التى ربط فيها بين الاله والعالم (بين الصورة المحضة والمادة ، أو بين الواجب والممكن) ، لم يجعل العالم فى بدايته ونهايته تابعا للاله ، كما لم يجعل لهذا الاله ارادة فى هذا العالم ، ولا توجيها للانسان فيه .

والواجب والممكن فى نظره موجودان ، ومشتركان فى الوجود (١) .

(١). ولكن لا على معنى أن هناك فى الخارج بينها شيء هو قائم فيهما ، بل فقط على معنى أن لفظ الوجود ومعناه الذى فى الذهن ، والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما مشتركان فيه . فشمول معنى الوجود الذى فى الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذى يكتب هذه اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هذا . وأما فى نفس ما يوجد فى الخارج ، فانما يشتبهان فيه من بعض الوجوه . =

وجودهما متصور معا في لحظة واحدة ؛ على معنى أن أحدهما لا يسبق الآخر في هذا « الوجود » عندما يتصوره الانسان . فليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخرا عنه به ؛ أى ليس بينهما قدم وحدث بالزمان . كما أن أحدهما لم يكن ناشئا عن الآخر ، فليس بينهما قدم وحدث بالذات . ووجوب الممكن — أى وقوعه وتشخصه وتصوره — هو الحادث فيه ، لكن وجوده نفسه مرتبط في تصور الذهن بوجود الواجب — كما ذكر من قبل .

والانسان — وهو جزء من هذا العالم — غايته كامنة في ذاته ، وحركته نحو هذه الغاية من طبعه . وهو ان وصل الى تمام غايته ، بأن يكون صورة محضة أو صورة خالصة لنوعه الانسانى ، كان مستويا مع الاله في وضع واحد .

وأرسطو اذن في نظريته الى « الوجود » يعارض نظرة الأديان كلها اليه ، كما يعارض نظرة الايليين ونظرة أفلاطون من فلاسفة الاغريق اليه (١) .

= واشترك الواجب والممكن على هذا النحو ، كان سائدا لدى فلاسفة المسلمين . والمشتغلين منهم بعلم الكلام بعد سيطرة المنهج الفلسفى على البحوث الكلامية .
كما كان سائدا عند رجال الكنيسة في القرون الوسطى ، فينسب الى توماس فون اكوينو انه يقول :

Der Begriff des Seins trifft auf gottliche und geschöpfliches zu, aber nicht in gleicher Weise.

(ص ٨٦ من كتاب « المصطلحات الفلسفية » لـ Otto Willmann ، الطبعة الثالثة ميونخ) .

(١) Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤) يقوم فلسفة أرسطو فيما يلى :

« بداية فلسفته التجربة ، ونهايتها التفكير الخالص . وهى كلها فكر منتشرع بواسطة التحليل لعناصر سابقة تتبع الطبيعة أو العقل الانسانى » .

ص ١٢٧ من كتاب « الاصطلاحات الفلسفية الرئيسية في تواردها التاريخى »
Otto Willmann

عند الرواقيين :

والرواقيون — وبالأخص رجال المدرسة القديمة ، وفي مقدمتهم زينون Zenon ^(١) ، وخريسيب Chrysippos ^(٢) — تأثروا في بحثهم « الوجود » بأن الوجود على سبيل الحقيقة جسمى ومادى ، وما ليس بجسمى ولا مادى ليس بوجود على سبيل الحقيقة . والزمن وهو مقياس الحركة ، والمكان الخالى — الذى ينكرونه داخل العالم ويعترفون به كمحيط له فحسب — هما أمران غير موجودين على سبيل الحقيقة فى رأيهم ، لأنهما ليسا بجسمى ولا مادى .

وهذا الوجود الذى هو جسمى أو مادى يتنوع الى نوعين : منه ماهو فاعل مؤثر ، ومنه ماهو منفعل متأثر . والأول مادته رقيقة ، والثانى مادته غليظة . ومع التفرقة بين النوعين من كون أحدهما فاعلا ومؤثرا ، والآخر منفعلا أو متأثرا ، وكون الأول رقيق المادة والثانى غليظها — مع هذه التفرقة يرونها متصلين ببعضهما عن طريق أن أحدهما يوجد فى الآخر ويحل فيه . فرقيق المادة يوجد فى غليظها ، والفاعل ليس خارجا عن المنفعل ، بل هو حال فيه .

وهم ، من أجل قصرهم « الوجود » على الجسمى أو المادى ، عرفوا بـ « الماديين » . ومن أجل عدم فصلهم بين نوعيه المؤثر والقابل ، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السابق ، لقبوا بـ « الموحدين » واعتبروا من أصحاب وحدة الوجود « Monismus »

(١) (٢٢٦ : ٢٦٤ ق . م) .

(٢) (٢٨١ : ٢٠٨ ق . م) .

والمؤثر عندهم من نوعى « الوجود » يسمونه عقلا (Logos) أو روحا (Pneumna) ، ويطلقون عليه الاله كذلك . وقد يطلقون عليه جوهرها فيه الاله أو العقل . أما المنفعل أو القابل فيسمونه جوهرها بلا كيف ، ويسمونه أيضا مادة على الاطلاق .

وبجعلهم الاله الفاعل متصلا بالمنفعل القابل ، عدوا من أصحاب مذهب الاتصال ، أى من أصحاب الرأى القائل باتصال الاله بالعلم وبوجوده فيه Pantheismus Immanenz

واتصال المؤثر بالمؤثر فيه ، أو اتصال الفاعل بالقابل ، أو اتصال الاله أو العقل أو الروح بالعالم ، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ؛ بل على معنى أن اتصال المنتشر الذائب فيه وكل جزء من أجزائه .

ف « الوجود » عندهم مادى ، والاله والعالم ماديان . والاله والعالم متصلان ، ووجودهما واحد . ومن نار الاله أو روحه ينشأ العالم ، ويرجع اليها ، ثم يتكون عنها ثم يرجع اليها ، وهكذا .. (١) . وهم اذن من أصحاب « وحدة الوجود » ومن أصحاب « حلول » الاله فى العالم ، ومن أصحاب « اتحاد العالم » فى نهاية وجوده بالاله ..

(١) يتكون العالم عندهم بتحول الروح أو النار الآلهية الى هواء وماء . اما الماء فيتحول جزء منه الى تراب ، والجزء الآخر يتبخر فى الهواء لتشتمل منه نار من جديد . والتراب والماء هما غالبا العنصران القابلان للأثر ، والهواء والنار هما غالبا العنصران المؤثران . وبعد فترة من الزمن يسترجع الله كل شئ فى الكون بمقتضى حريق عام ، ومن هذه النار الإلهية يخرج العالم من جديد . وفى نشأة العالم وفنائه تسيطر الضرورة التى هى القدر . والقدر والقانون الطبيعى سواء ، أو هو والعقل الإلهى سواء .

ويخالفون من سبقهم في بحث « الوجود » في جعلهم الاله والعقل ،
وكذا المعاني الخلقية ، أمورا مادية (١) .

عند أصحاب الأفلاطونية الحديثة :

• افلوطين :

قد سبق (٢) أن أوضحنا رأى أفلاطون في « الوجود » ، ومحصله :
أنه يرى « وحدة الوجود » ، على معنى أن « الأول » وهو الطبيعة
العليا الخيرية الكاملة متصل بالمادة التي يتكون منها هذا العالم وغير
منفصل عنها ، وأن العالم تدرج في وجوده عن هذا « الأول » ، واليه
يرد في النهاية و « يتحد » به .

ولكنه لم يقل بـ « الحلول » ، أى بحلول « الأول » في المادة
التي هي أصل العالم ، كما قالت الرواقية ؛ لأن « الأول » في نظره ،
تام الخيرية ، والمادة في مقابله شر كلها ، واتصالهما ببعضهما جاء فقط
عن طريق « تدرج » الموجودات في صدورها عن الأول . والمادة في
وجودها كانت الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات التي نشأت جميعها
عنه بطريق التدرج . ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول ،

(١) والنفس الانسانية في نظرهم جزء من الاله ، وهى منحدره عنه . فهى مادة
رقيقة ، ولذا فهى مؤثرة . وهى النفس التي تشعر بحرارتها فينا ، والتي تمنح
الجسم الصورة والتشكل . وتبقى بعد الجسم ولكنها تفنى . وبقاؤها فقط
الى اشتعال لهب العالم . وأقسامها : الحواس الخمس ، وقوة الكلام ، وقوة الانفعال
والافتناع ، وتلك القوة التي محلها القلب . ويتبعها التصور والتشهى والعقل .
وبالرغم من كونها منقسمة الى هذه الاقسام هي واحدة في ذاتها .

(٢) عند الكلام عن « وحدة الوجود » : في الكتاب الاول .

ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه ، لأنها الطرف الأخير فى ترتيب الموجودات التى هى متصلة بعضها ببعض من جهة ، ومتصلة كلها كذلك بـ « الأول » عن طريق صدورها وفيضانها عنه من جهة أخرى .

• برقلس :

أما برقلس — وهو من رجال الأفلاطونية الحديثة — وقد تقدم رأيه أيضا ^(١) — فيؤكد « وحدة الوجود » التى قامت عليها فلسفة هذه المدرسة : اذ أفلوطين المصرى مؤسسها ، عندما قال بصدور العالم عن « الأول » ، لم يذكر صراحة أن العالم كان كامنا فيه ، وان قال بخروجه منه وانهائه اليه . ولكن برقلس وضح كمون العالم فى « الأول » ، الأمر الذى يدل على شدة الاتصال به ، كما قال بخروجه منه وعودته اليه . وفى حال خروجه منه وظهوره عنه ذكر أنه لم تنفصم بسبب ذلك عرى الاتصال بينهما ، لأنه لم يزل باقيا فيه ، اذ خروجه كان عن طريق الفيضان عنه ، وعودته ستكون بالانكماش فيه ، مما يدل على عدم وجود هوة بينهما على الأقل .

• عند المسيحيين العقليين :

والمسيحيون العقليون ^(٢) ، وهم الذين تأثروا فى شرحهم للمسيحية بالفلسفة الاغريقية ، رأوا أن « الوجود » على سبيل الحقيقة ، أى الكامل الباقي هو الله ، وأنه بهذا الاعتبار واحد غير متعدد . أما العالم فى نظرهم فليس وجوده على سبيل الحقيقة لأنه متغير فان .

(١) فى ص ١٤٩ من الكتاب الاول .

(٢) تقدم رأيهم فى الكتاب الاول عند معالجة مشكلة الاقانيم .

ومن أجل هذه التفرقة على هذا النحو تراهم يجعلون عيسى عليه السلام الصلة بين الله والعالم ، أى بين الوجود على سبيل الحقيقة والآخر غير الدائم . وهو فى نظرهم ملتقى الله والعالم : فيه كلمة الله ، ومع ذلك هو انسان . فهو آخذ بطرف من الله لأنه كلمته ، وبطرف من العالم لأنه انسان . ولكنهم مع التمييز بين نوعين من « الوجود » لا يقولون « بحلول » أحدهما فى الآخر ، أى بحلول الله فى العالم — كما يقول البراهميون أو الرواقيون .

ولأنهم تأثروا بأفلوطين فيما قاله فى « أول » موجوداته ، من أنه : واحد من كل وجه ، اعترض طريقهم فى تطبيق هذه « الوحدة » على الله عندهم ما وصفه به الانجيل من العلم والحياة ، اذ كيف يتم أنه واحد من كل وجه مع وصفه بصفات ايجابية ؟ فمقتضى اتصافه بها .. عدم بساطته فى التصور الذهنى — على الأقل . وكان رأيهم فى حل هذا الاعتراض — وهو نوع من التوفيق بين الدين والفلسفة — أن جعلوا العلم والحياة حالين للذات ، التى هى « الوجود » على سبيل الحقيقة ، والتى يراد لها الوحدة من كل وجه . وبجعلهم العلم والحياة حالين للذات ظنوا أنهم أرضوا الدين ، لأنهم قالوا بما قال به الكتاب المنزل ، وأنهم كذلك أرضوا الفلسفة التى بالغت فى بساطة « وحدة » الأول ، لأنهم لم يجعلوا لهما مدلولين مستقلين بجانب الذات حتى لا يكون هناك تعدد فى مرتبتهما . وبذلك بقى الاعتراف بوحدة الأول غير مناوئٍ للاعتراف باتصافه بصفات .

* * *

والى هنا — قبل عرض رأى الفلاسفة الاسلاميين فى « الوجود » — نجد أن الآراء فيه على تشعبها ، ترجع الى مذهبين :

• الى مذهب « الوحدة » Manismus : الذى يرى عدم انفصال الله عن العالم ، أو عدم انفصال المبدأ السامى الكامل عن الأصل الآخر المقابل له ، كما يرى أن العالم صادر عنه وينتهى اليه . ووراء هذين الأساسين — وهما عدم الانفصال ، ووحدة المبدأ والمنتهى — يختلف أصحاب هذا المذهب ما بين قائل بالحلول Immanenz ، كالبراهميين ، وأتباع أكرينوفان من أصحاب المدرسة الايلية ، والرواقيين ، أو قائل بعدمه كرجال الأفلاطونية الحديثة .

• والى مذهب التفرقة أو « الاثينية » Dualismus : وهو مذهب أفلاطون وأرسطو . وأفلاطون فى تفرقته يعبر بـ « وجود » مطلق وآخر مقيد ، بينما أرسطو يقول بـ « وجود » واجب وآخر ممكن . وكل منهما يرى أن الاله خارج عن هذا العالم^(١) Transzenden

(١) ومع قول هذين الفيلسوفين مما بالاثنينية فى الوجود ، وتمبيرهما عن كل طرف من طرفى هذه الاثنينية بمباراة خاصة :

• فان افلاطون فى اثنيته اصرح من ارسطو .. لأنه يرى وجود الطرفين : وجود « المثال » ووجود « ظلّه » وجودا خارجيا بينهما صلة وهى فقط أن وجود « الظل » مرتبط ومقيد بوجود « مثاله » وليس العكس . ومن هنا كان وجود « المثال » وجودا مطلقا ، ووجود « الظل » وجودا مقييدا . وقد يشرح الاطلاق والتقيد على معنى آخر .

• أما ارسطو : فانه أن قال بـ « واجب » الوجود و « ممكن » الوجود ، وهما طرفان ونوعان فى الوجود ، الا أن وقوع الممكن عنده معناه حلول الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده ، وهما اسمان للواجب أيضا ، فيما يسميه مادة أو امكانا . فليس وجود أحدهما فى الخارج مستقلا عن الآخر ، بل وجود المفهوم أو الصورة أو الماهية خارجا ضمن وجود مسماه الشخصى فى الخارج ، أو ضمن الهوية . (كتاب « نظرة عامة فى تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ص ٣٧٩ ، لـ Ueber Weg ، وكتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٧١ . August Messer) .

عند فلاسفة المسلمين :

وفلاسفة المسلمين — بهذا الوصف — لابد أن يراعوا في تفلسفهم وفي عملهم العقلى على العموم : سواء في مشكلة الوجود أم في غيرها .. ما جاء به القرآن الكريم وأتت به السنة الصحيحة ، سواء ما تعلق بذلك وبغيره مما يكون موضع بحث عقلى لهم ؛ لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فحسب ، بل قبل ذلك كانوا حريصين على أن يكونوا مسلمين فى الصف الأول فى الجماعة الإسلامية . وحرصهم على هذا ، كثيرا ما دفعهم الى أن يرموا مخالفهم بالجهل وقلة الفهم للدين .

ففى مشكلة « الوجود » هنا ، اذا ارتضوا رأيا من الآراء الاغريقية فيها ، فانما يرتضون ما هو موافق للإسلام فيها بالضرورة . على أنه اذا لم يكن الرأى الاغريقى الذى ارتضوه ملائما كل الملاءمة لما يبدو نظيرا له فى الإسلام .. ركزوا عملهم العقلى قبل كل شىء فى توضيح الملاءمة بينهما . كما سبق أن ذكرنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان أهم مظهر من مظاهر تفلسف المسلمين^(١) .

واذا استعرضنا من آيات القرآن الكريم المتعلقة بـ « الوجود » ، وجدناها تدل فى ظاهرها على أن الإسلام :

♦ يرى « اثنيية » فى « الوجود » ، ويفرق بين طرفيها .

♦ كما نجده لا يبالغ فى رخص النوع الرخيص منهما :

لأنه كدين لابد أن يرى تفرقة فى الوجود ، اذ هذه التفرقة

(١) كما سبق فى هذا الكتاب .

أساس العبادة والتكيف في كل الأديان . وباعتداله في التفرقة كان متميزا عن كثير من الديانات الأخرى التي بالغت في تحقير أحد طرفي الوجود .

فمن الآيات التي يدل ظاهرها على « اثنيية » الوجود قوله تعالى في سورة البقرة :

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا حيث شئتما ، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين . فأزلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين » (١) .
وقوله فيها أيضا :

« ... فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا ، وماله في الآخرة من خلاق . ومنهم من يقول : ربنا آتنا في الدنيا حسنة ، وفي الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار » (٢) .

وقوله كذلك في سورة آل عمران :

« وما كان لنفس أن تموت الا بأذن الله كتابا مؤجلا ، ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها ، وسنجزى الشاكرين » (٣) .

ففي الآية الأولى ذكر نوعا من الوجود باسم « الجنة » ، وذكر

(١) آية ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) آية ٢٠ ، ٢٠١ .

(٣) آية ١٤٥ .

النوع الثاني منه باسم « الأرض » . وفي الآيتين الآخرين ذكر أحدهما باسم « الدنيا » ، وثانيهما باسم « الآخرة » .

ومعنى التفرقة في الوجود بذكر نوعين منه ، أن أحد هذين النوعين يمتاز عن الآخر بصفات تعد غاية يتطلع نحوها الآخر ويسعى إليها . وأحد النوعين فيما ذكره القرآن الكريم — وهو الجنة أو الآخرة ، يمتاز في القيمة والاعتبار عن النوع الثاني — وهو الأرض أو الدنيا . وفي هذا التمييز يقول الله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين ، والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة ، والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب . قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وأزواج مطهرة ، ورضوان من الله والله بصير بالعباد » (١) .

ويقول في هذا المعنى كذلك :

« لا يفرنك تقلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل ، ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد . لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، نزلا من عند الله ، وما عند الله خير للأبرار » (٢) .
ويقول في سورة الأنعام :

« وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون ، أفلا تعقلون » (٣) .

(١) آية ١٤ ، ١٥ .

(٢) آية ١٦٨ .

(٣) آية ٢٢ .

ولكن مع تفضيل الاسلام لأحد نوعي « الوجود » عن الآخر ،
كما هو ظاهر هذه الآيات الكريمة ، لم يلغ اعتبار النوع الآخر ويسلبه
كل قيمة .

وفي ذلك يقول جل جلاله في سورة المائدة :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ، وَلَا تَعْتَدُوا ،
إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » (١) .

ويقول في سورة الأعراف :

« يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا
وَلَا تُسْرِفُوا ، إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ . قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ
لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ » (٢) .

فاذا انتخب من عرفوا في الجماعة الاسلامية باسم فلاسفة المسلمين
من آراء الاغريق في « الوجود » — ان بقى لهم الاختيار — انتخبوا
منها ما يقول ب « الاثنينية » فيه ، أو ما يبدو ظاهره على أنه
« اثيني » . وهذه الآراء في جملتها ، من نشأة التفلسف عندهم الى
وفاة أرسطو ، لم تخرج فيما يتعلق ب « الوجود » عن واحد من أمرين :
اما القول ب « الوحدة » Monismus ، أو القول ب « الاثنينية »
Dualismus .

وأفلاطون كان « اثينيا » في الوجود ، وأرسطو يبدو فيه كذلك ،

(١) آية ٨٨ .

(٢) آيتا ٣١ ، ٣٢ .

ومذهبهما كان المذهب المفضل عند فلاسفة المسلمين المشائين أو المنطقيين منهم . والكندى ، والفارابى ، وابن سينا — لأنهم مشايرو الاسلام — كانوا تبعاً لذلك أفلاطونيين أرسطوطاليسيين فى مشكلة « الوجود » . والفرق بين ثلاثتهم ليس اذن فى الاتجاه ، بل فى توضيح الفكرة الفلسفية وتفصيلها ، ثم فى دقة الملاءمة والتوفيق بين الاسلام والفلسفة فى هذا الاتجاه ، ان بدا عدم اطراد أو عدم استمرار فى الموافقة عند وضع أحد الرايين وتنتأجه أمام الراى الآخر وتنتأجه .

الكندى

♦ الوجود :

الكندى (١) وهو المشائى الأول فى الاسلام والفيلسوف العربى ، « اثينى » فى فكرة الوجود . على معنى أنه يفرق بين نوعين فيه ، على نمط ما جاء به ظاهر القرآن ، وعلى نحو ما عرف به أفلاطون وأرسطو .

(١) هو الملقب بالفيلسوف العربى والمشائى الأول فى الاسلام ، كما يقول عنه القفطى فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » (ص ٢٤١ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ) : « ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعانة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب هذا » . وهو أبو يعقوب بن اسحاق الكندى ، من قبيلة كندة المشهورة ، التى كان موطنها جنوب جزيرة العرب .

ولم يعرف وقت مولده بالضبط ، بل وجد على العموم فى آخر القرن الثانى للهجرة (فى أول القرن التاسع الميلادى) . وقد ولد بمقر أبيه ، مدينة الكوفة فى ذلك الوقت ، اذ كان حاكماً عليها . ولما شب أخذ بقسط وافر من الثقافة العربية فى مدينة البصرة ، اذ كانت موطنها ، وبما لا يقل عن هذا القسط أو يزيد من الثقافة الأجنبية : الفارسية واليونانية فى مدينة بغداد على معلمين من الفرس والسريان . وكانت معارفه لذلك كثيرة ومتنوعة .

♦ وقد ألف الكندى ، بعد ما اطلع على هذه الثقافات ، فى كثير من موضوعات العلوم .

— فمما ألفه فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الاولى فيما وراء الطبيعيات والتوحيد ، ورسالة فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات .

— وفى المنطق : رسالته فى مدخل المنطق ، ورسالته فى المقولات العشر .

— وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية .

— وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك .

— وفي الجدل : الاحتراس من خداع السوفسطائية .
— وفي النفس : رسالته في أن النفس جوهر بسيط ، ورسالته في ما للنفس ذكره
وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس
وفي الأخلاق : رسالته في الأخلاق .

وفي الأبعاد : كتاب الآلة التي تستخرج بها الأبعاد والأجرام .
ويروى أن جميع مؤلفاته تبلغ مائتين وخمس وستين رسالة ، أحصاها دكتور
فليوجل Fluegel في كتابه « الكندي » ، نقلا عن أبي يعقوب النديم . ولكن
فقد معظمها ، ولم يبق منها إلا النزول اليسير .

ومع أنه ألف في كل مصارف وقته تقريبا إلا أن نفسه كانت تميل بصفة خاصة
إلى الرياضة . ولذا ينسب إليه هذا القول : لا سبيل إلى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم
« الرياضة » . ولعل حبه للرياضة ، هو السبب الذي يشرح لنا ما يميز إليه من أنه
كان يفضل الثقافة الأجنبية على الثقافة العربية . إذ أن الأولى كانت تمثل طبعه المنصر
العلمي ، حسبما يتطلبه مقياس الرياضة في البحث من الدقة والتحديد .

وهو في هذا مقتد بأفلاطون ، إذ ينقل عنه في برنامج تربيته للدولة وطبقاتها أنه
كان يوصي بتعليم الرياضة لمن في سن السادسة عشرة إلى الثامنة عشرة ، لأنه يرى
أن تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة « الميتافيزيقية » ، وكانت هذه الفلسفة عنده في القمة .
ويجب لهذا أن يكون الحكام من الفلاسفة . وفهم ذلك من أفلاطون على أنه متأثر بملذهب
« الفيشاغوربيين » ، لا على أنه يقصد تحويل اتجاه المقياس العلمي من النظرى الصرف
إلى الرياضى . وبعض الباحثين اعتقد مثل هذا في جانب الكندي ، وصرح بأنه مقلد
لأفلاطون فيسه .

• وهو لم يكن مؤلفا فحسب ، بل كان مع ذلك مترجما من أشهر المترجمين لكتب
« الثقافة الأجنبية في عصر بني العباس » ، وكان مع ذلك مصححا أيضا لما ترجمه بعض
« السريان » . ويمزى إليه ترجمة كتاب « فقه أرسطو » أو « إيولوجيا » . ولم يبلغ هذا
الشأن إلا بعد أن تعلم بعض اللغات الأجنبية وحذق فيها . ويقال أنه كان يتقن اليونانية
بصفة خاصة .

ويحكى دى بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » (ص ٩٢٤ تعريب الأستاذ
أبو ريده طبع مطبعة التأليف والترجمة سنة ١٩٣٨) : « أنه لم يقنع بترجمة كتب
أرسطو ، بل درس ما ترجم منها ، وحاول إصلاحه وشرحه »
==

ولكن ، أهو عبر عن النوع الممتاز منه بالوجود « المطلق » ، وعن الآخر المقابل له بالوجود « المقيد » ، فيكون بذلك أفلاطونيا في التعبير ؟؟

أم اختار عبارة « واجب » الوجود للأول ، و « ممكن » الوجود للثاني ، فيكون أرسطيا في الصياغة ؟؟

والقطع باسناد أحد التعبيرين له يتوقف على النص الوارد في كتبه متعلقا يبحث هذه المشكلة . ومع الأسف لا نستطيع بيان ذلك ، لعدم

= وينقل القفطى في كتابه السابق (ص ٢٤١) عن ابى جليل الاندلسى : أن الكندى « ترجم من كتب الفلسفة الشيء الكثير ، وأوضح منها الشكل ، ولخص المستعصى المويص » .

• والكندى خذم المأمون والمتصم والتوكل ، الا انه اضطلع في زمن هذا الأخير ، وصودرت مكتبته مدة طويلة عندما اشتدت العاصفة ضد أهل الرأى من المعتزلة ، وكثير من حاملى لواء الثقافة العقلية الأجنبية . فالتاريخ يحدث أن التوكل لم ينجح على فرار المأمون في تأييد مذهب الاعتزال ، بل ذهب الى حد كبير في إعادة الكلمة لأهل النص ، وتحقيقا لذلك حمل في قسوة على كل مخالف لهم .

ولما كان الكندى من قادة مذهب الاعتزال ، وله في خدمته وخدمة الدفاع عن العقيدة مواقف مشهورة - أجلبها الرد على بعض الفرق الدهرية التى كانت تنكر في وقته الرسالة الالهية على أساس الاكتفاء بالعقل الانسانى في الارشاد - لم يجد بدا من الفرار من بغداد ، عاصمة الخلافة وموطن الثقافات ، الى أطراف المملكة الاسلامية . ويقال : انه لم يعثر منذ ذلك الحين على كتف يقيه شرور الايام ، ولذا مات في حالة سيئة .

ويرجح المؤرخون أن تكون وفاته حصلت في سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٠ م) . والاستاذ الكبير المرحوم مصطفى مبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ص ٥١ :

يرجح أن تكون وفاته في سنة ٢٥٢ هـ .

ومن هذا العرض الموجز لحياة الكندى يمكن أن تستخلص منه ظواهر ثلاث :

- انه لم يتخصص في علم من العلوم .
- وانه كان يميل الى الرياضة .
- وأخيرا أنه كان من أهل الاعتزال ، ومن اصحاب الرغبة العقلية .

وجود مصادره الأصلية بين أيدينا ، لا عن تقصير في البحث عنها ولكن لكثرة ما فقد منها . ومع أننا نفتقد هذه المصادر التي كنا نقطع عن طريقها بنسبة أحد التعبيرين له ، فانا نرجح لتلقيه بـ « المشائي » فيما كتب عنه ، أنه كان أرسطى التعبير في آرائه في « الوجود » .

ووجود « الواجب » في نظره هو الوجود على سبيل الحقيقة Real وهو وجود الله تعالى . أما العالم ، لأن أصله الامكان ، فوجوده طارئ ، وليس ذاتيا . هو منحة له من غيره ، واستمرار قيامه به مرتبط بغيره كذلك . وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحقيقة ، أو هو « واجب » الوجود بذاته .

وبهذه التفرقة ، كان الذى وجوده على سبيل الحقيقة واحدا ، غير متعدد . ووصف الكندى له بالوحدة معناه وصف واجب الوجود نفسه بالوحدة . ووصف واجب الوجود بالوحدة لا يمنع تقرير الاثينية بينه وبين أصل العالم ، بل هو نفسه تقرير هذه الاثينية لأنه تأكيد لقطع الشركة بينه وأصل هذا العالم . والقرآن نفسه اذ وصف الله بالوحدة في قوله :

« والهكم اله واحد ، لا اله الا هو الرحمن الرحيم » ^(١) — لا يتعارض وصفه له بذلك مع كونه نوع الوجود الى نوعين ، كما سبق .

ووجود العالم — اذا كان أصله الامكان ، وكان هذا الوجود طارئا عليه وليس ذاتيا له — معناه اذن تحقيق « ماهياته » (أنواعه) ،

(١) آية ١٦٣ من سورة البقرة .

وصيرورتها « هويات » بفعل ما وجوده على سبيل الحقيقة من ذاته ، وهو واجب الوجود .

واذا كان وجود العالم طارئاً على أصله (وهو الامكان) — وكان عبارة عن جعل ماهياته هويات ، أى عبارة عن تشخيص وتحديد لتلك المفاهيم التى قبل أن تتحقق كانت عامة أو كلية — ما الفرق بين هذا الرأى للكندى ؟ وبين ما ينسب الى أفلوطين المصرى فى هذا الجانب ؟

ان الذى ينسب الى أفلوطين هو : أن « المادة » هى العدم المطلق ، أى الشئ الذى لم يتحدد ولكنه قابل للتحديد والتشكل فى أشكال وصور مختلفة . ولأنها لم تتحدد كانت شراً . ثم تحديدها يأتيها من أمر خارج عنها وهو العقل ، لا من ذاتها . وفى نظره يتبع هذا التحديد الحكم عليها بالقيمة أو الخيرية ، بعد أن كانت شراً مطلقاً قبل أن تتحدد .

أليس طروء « الوجود » على أصل العالم (وهو الامكان) عند الكندى هو التحديد للمادة عند أفلوطين ؟

ثم أليس منح العالم الوجود من أمر خارج عنه هو واجب الوجود عند الكندى ، يشبه تحديد المادة من قبل العقل عند أفلوطين ؟

فى كلتا الحالتين هناك أمر خارج عن أصل العالم عند الكندى وخارج عن المادة عند أفلوطين ، أسمى من هذا الأصل وهذه المادة هو الذى منح الوجود أو أعطى التحديد ، وبالتالي هو المقوم لهما (بالحكم عليهما بالخيرية) أو كان سبباً فى تقويمهما ، بعد أن كانا غير مستحقين بعض شبه من مانحهما الوجود أو التحديد . وهذا الشبه هو : أن

أصبحت الآن ، بعد الوجود أو التحديد ، في وضع لا يقال في شأنه :
انهما على النقيض تماما من مانحهما الوجود والتحديد .

هنا ، قطعاً شبه بين الرأيين بما ذكرنا من أوجه الشبه ...

ولكن : أردد الكندي رأى أفلوطين هذا — ورأيه اما تعديل
لرأى أفلاطون ، أو لرأى أرسطو ، واما مزج لكليهما — فيكون
حاكيا له ؟؟ ..

أم أن هذا الذى ينسب اليه هو نتيجة توفيقه الخاص به ، بين
الدين والفلسفة الاغريقية ، وهو عندئذ شبيهه فقط برأى أفلوطين ؟.

وان فلسفة أفلاطون — وهى مظنة احتمال لأن يكون توفيق
الكندى بينها وبين الاسلام ، كما سبق أن ذكرنا — ترى ، من غير شك ،
« الاثنينية » فى الوجود . وهى مع ذلك صريحة واضحة فيها ، لأنها
ترى للمثال أو لـ « رب النوع » وجودا خارجيا مستقلا ، بجوار
وجود أفرادها فى الخارج ، كما ترى أن وجود أفراد المثال ظل لوجود
المثال نفسه . ولتبعية وجود أفراد المثال لوجود المثال نفسه ، كان
وجوده أشرف من وجودها . ولكن مع اهتمام الفلسفة الأفلوطينية
بالمثال ، لا تراه مؤثرا فى وجود أفرادها : فالمثال أو رب النوع فى نظر
أفلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم ^(١) .

والكندى على فرض أنه قبل فلسفة أفلاطون فى « الوجود » ،
لابد أن يضيف التأثير والفعل فى جانب النوع الكامل من نوعى
الوجود عنده ، وهو وجود المثال أو رب النوع ، اذا أراد أن يستعيـره

(١) من ٥٢ ج ١ من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Augusz Messer

الله في الاسلام . لأن الاسلام يجعل التأثير في الكون كله لله تعالى :
« بديع السموات والأرض ، واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون »^(١)
ويقول عز وجل في موضع آخر : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا
فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم اليه ترجعون »^(٢) . ويجب عليه
كذلك ، اذا أراد أن يستمر في متابعة أفلاطون ويستعير منه النوع
الثاني من الوجود عنده لوجود العالم في نظر الاسلام ، أن يجعل
فعل الله — الذي هو النوع الكامل من نوعي الوجود — متعلقا
بالنوع الثاني : وهو وجود أفراد هذا العالم ، على معنى أن وجود
هذه الأفراد أثر لفعل الله تعالى .

وبهذا يكون رأى الكندي في الوجود ، اما توفيقا بين الاسلام
والفلسفة الأفلاطونية — على فرض أنه قبل فيه أفلاطون ، أو مزيجا
من الاسلام وهذه الفلسفة .

وعلى فرض أنه في رأيه هذا ، اتبع فلسفة أرسطو في «الوجود» —
وهي مظنة احتمال لأن يكون اتبعها أيضا كما سبق — فهذه الفلسفة
وان نوعت الوجود الى نوعين : الى « واجب » و « ممكن » الا أنها
لم تكن صريحة وواضحة في « الاثينية » ، ووضوح فلسفة أفلاطون
وصراحتها فيها ، ان لم تكن أميل الى مذهب الوحدة في الوجود .
اذ وجود « الواجب » وهو الصورة Form ، أو المفهوم Begriff
عنده أمر ذهني منطقي فحسب ، وتحققه في الخارج — في رأيه —

(١) آية ١١٧ من سورة البقرة .

(٢) آية ١٨ من السورة السابقة .

يكون فقط ضمن الهوية أو المادة ، أو بعبارة أخرى ضمن أفراده .
فـ « اثنيية أرسطو في الوجود » اثنيية بين طرفين : أحدهما ذهني
والآخر خارجي ، أو هي تؤول الى وحدة في الخارج : جوهرها الهوية ،
والماهية (أو المفهوم ، أو الصورة) قائمة بها .

ولذا يقال تعبيرا عن رأى أرسطو في هذا : ان الماهيات الحقيقية
للأشياء هي نفسها المفاهيم المنطقية عنده أيضا . ومن أجل ذلك بقى
كل من الماهية والمفهوم غير منفصل عن الآخر : أى أن الأمر الوجودى
وهو الماهية الحقيقية بقى غير منفصل عن المفهوم المنطقى . وتبعاً لعدم
انفصالهما توضع المفاهيم المنطقية ، في فلسفته الميتافيزيقية ، موضع
ما يسمى بالقوانين الطبيعية (الوجودية) عنده .

وبغض النظر عن هذه الوحدة التى ربما يؤول اليها مذهب أرسطو
في الاثنيية ، فان الكندى اذا اتبعه في اثنييته ، واستعار منه « واجب
الوجود » لله ، فلا بد أن يريد وجوده سبحانه وتعالى ، خارجاً عن
الذهن ، وواقعاً وراء الفكر real . اذ أوصاف الاسلام لله تعطى أن
وجوده أمر مقرر في الخارج . ولكن الكندى — مع ذلك — في
استعارته « ممكن » الوجود لأصل هذا العالم ، ليس بحاجة في ظاهر
الأمر الى اضافة جديدة أو الى توفيق ، كما احتاج الى ذلك في استعارة
« الواجب » ؛ لأن أرسطو يرى « الامكان » وهو المادة قابلاً للأثر ،
وان كان محدث الأثر عنده هو الصورة أو المفهوم أو الواجب ، والعالم
الذى استعير له الامكان منفعل كذلك في نظر الاسلام ، وان كان فاعله
هو الله تعالى .

فنقطة توفيق الكندى بين الدين والفلسفة ، على فرض أنه اتبع رأى أرسطو فى « الوجود » هى جعل وجود « الواجب » أمرا واقعا فى الخارج ، وراء الذهن والتصور .

ولا يصح أن يقال : ان الكندى ، فى فلسفته حول الله باعتبار كونه أحد طرفى الوجود ، جمع بين رأىى أرسطو وأفلاطون ، فأخذ من الأول تعبيره « واجب الوجود » ، ومن الثانى رأىه فى وجود « المثال » أو « رب النوع » ، وأصبح فى نظره يعبر عن الله بواجب الوجود كما عبر أرسطو ، ولكن وجود (الله) ليس فى حيز الذهن فقط كما نظر أرسطو الى واجب وجوده بل وجوده فى الخارج وراء الذهن كما يرى أفلاطون فى وجود المثال أو رب النوع . لا يقال هذا ، تفسيرا لفلسفة الكندى حول الله ، لأن الاسلام نفسه ، قبل كل شئ ، يوحى بهذا الوجود الخارجى لله تعالى . فرأى الكندى فى الوجود أقرب أن يكون توفيقا بين أرسطو والاسلام ، من أن يكون جمعا لرأىى أرسطو وأفلاطون ، وان كان مؤدى القولين فى الواقع واحدا ، وهو التعبير عن الله بواجب الوجود ، مع اعتبار وجوده خارجا وراء الذهن والفكر . هذا اذا لم يثبت البحث التاريخى : أن الفلسفة التى اطلع عليها الكندى « فى الوجود » وردت اليه مزيجا من رأىى الحكيمين . عندئذ يقال انه فى فلسفته التى تحكى عنه حول « وجود » الله ، قلد فيها الفلسفة التى وردت اليه ، دون أن يكون له عمل عقلى ايجابى فيها ، لأنه الآن ليس فى حاجة الى توفيق بين الدين والفلسفة . اذ هذا المزيج الذى اتبعه وردده يرضى الاسلام الذى يدافع عنه ، ولا يتعارض مع ظاهر نص فى كتابه الكريم ، أو سنة صحيحة للرسول عليه الصلاة والسلام .

ولكن ربما يصح أن يقال — كحكم عام بين رأيي الحكيمين : ان رأى أفلاطون في وجود المثل — وهو ان وجودها وجود خارجي — قريب من رأى الاسلام في وجود الله ، وان تعبير أرسطو : بواجب الوجود وما يتضمنه من خصائص تتصل بمدلوله ، قريب مما يشده الاسلام في صفات الله من : الوحدة والبقاء ، والقدم ، وعدم التغير ... الخ .

والآن نلقى من جديد ، السؤال الذي ذكرناه قبل ، وهو :
أردد الكندي رأى أفلوطين في الوجود ؟ .. ورأيه على كل حال تعديل لرأى أفلاطون أو تعديل لرأى أرسطو ، أو مزيج من كليهما .
أم هذا الذي رأيناه له فيه (الوجود) — وهو يشبه رأى أفلوطين — نتيجة توفيقه الخاص بين الدين والفلسفة ؟

ونأسف ، لأننا لا نستطيع القطع بمعرفة أحد الرأيين له ، لندرة المصادر الأصلية لفلسفته بين أيدينا . ولكن اذا اتبعنا الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق في قوله :

« .. والكندي هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين » ^(١) ، ربما جاز لنا أن ندعى : أن نسبة الفعل الى « مثال » أفلاطون ، أو جعل وجود الواجب « لأرسطو » أمرا خارجا عن نطاق الذهن والتصور — بعد التعبير بأحدهما عن « الله » فى فلسفة الكندي —

(١) فى كتابه « فىلسوف العرب والمعلم الثانى » : ص ٤٧ ، طبع دار احياء الكتب

العربية سنة ١٩٤٥ .

كان توفيقا منه بين الاسلام وفلسفة أفلاطون ، أو بين الاسلام وفلسفة
أرسطو .

♦ الكندي وفكرة الوساطة :

وإذا كان الكندي يقول :

♦ ب « ثنائية » الوجود ، وبتقسيمه الى واجب وممكن ، بناء على
ترجيحنا فيما سبق ..

♦ ويرى وجود « الواجب » أمرا مقorra خارج الذهن والتصور .
♦ وأن وجود « الممكن » ليس من ذاته ، بل من أمر خارج عنه
هو « واجب » الوجود .

♦ كما يرى أن الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هي الصلة
بين الفاعل والقابل ، وبين الواحد من كل وجه والمتكرر كثرة غير
متناهية ، وبين الكامل والناقص ، والمتمحض للخير وغير المتمحض له .
إذا كان الكندي يرى هذا كله ، كيف تصور وصول أثر الفاعل
الى القابل ؟ أيتصوره عن طريق أن أحدهما يتصل اتصالا مباشرا بالآخر :
فالكامل يتصل مباشرة بالناقص ، والمتمحض للخيرية بغير المتمحض لها ،
والواحد من كل وجه في الواقع والتصور بالمتكرر كثرة غير متناهية ؟

يظهر أن الكندي يجد صعوبة ذهنية اذا حكم بهذا الاتصال المباشر
بين الفاعل والقابل ، أى بين الواجب والممكن . ويتصور ، أو يفترض ،
من أجل هذه الصعوبة الذهنية ، وجود واسطة تنقل أثر الفاعل الى
قابلة ، بحيث تقلل هذه الوساطة في التصور من الهوة بين الطرفين ،
تلك الهوة التي صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما .

وإذا كانت هذه الوساطة هي وساطة بين فاعل وقابل ، ومسلسلة في الترتيب — ان كانت متعددة — من الفاعل الى القابل ، ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فتصورها لا يكون الا على نحو أن الذى منها يلى الفاعل يكون ناقلا لأثره الى ما يأتى بعده ، وهذا الذى يأتى بعده يكون ناقلا لهذا الأثر للذى يليه ، وهكذا .. حتى اذا انتهى الأمر الى الطرف الأخير في سلسلة هذه الوساطة مما يلى العالم ، يكون هو المتصل مباشرة به ، وهو الذى ينقل اليه مباشرة أثر الفاعل الأول .

وإذا صورت الوساطة على هذا النحو ، فانها تصور أيضا على أن الذى منها يلى الفاعل أشرف في الوجود وأعلى قيمة ، وأقل دائرة في الكثرة من الذى يجيء بعده .. وهكذا . اذ بدون هذا التصور الأخير ، لا يتصور ارتفاع الهوة ، أو تخفيفها على الأقل ، بين كامل من كل وجه وناقص ، وبين واحد من كل وجه ومتكثر كثرة لا نهاية فيها .

وإذا صورت مراتب الوساطة على أنها ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فانه لا يتصور فيها بحال أن يكون اتجاه نقلها الأثر من طرفها الأخير مما يلى العالم ، صاعدا الى الذى فوقه .. وهكذا ، حتى الى ذات الفاعل ، وهو « الواجب » . لأن هذا التصور ان وجد ، يفترض الممكن غير قابل ، بل فاعلا ، وهو خلاف طبيعته وما افترضه العقل فيه .

وينسب الى الكندى القول بالوساطة بين الواجب والممكن ، أو بين الله والعالم . كما ينسب اليه القول بأن الذى يلى الله من مراتب هذه الوساطة مؤثر فيما بعده ، وهذا فيما يليه .. وهكذا . أو بعبارة أخرى ، ينقل عن الكندى ، أنه يرى كل مرتبة من مراتب الوساطة تنقل أثر ما فوقها الى ما تحتها وليس العكس : فيين الله الذى هو

واجب الوجود ، وأصل العالم الذى هو الامكان ، يتصور الكندى
أو يفترض وجود العقل ، ثم النفس الكلية ..

• والعقل فى نظره هو أول مخلوق الله . وبعد ما منحه الله
الوجود الحقيقى real اودع فيه قوة التأثير فيما دونه ، وهو الذى
بعده .

• والذى دونه ، أو بعده ، هو النفس الكلية . وهذه النفس الكلية
يراهنا ثانى مخلوق ، وجد بعد العقل . وبعد ما منحت الوجود الحقيقى
أيضا من العقل ، أعطيت قوة التأثير فيما دونها ، أو فيما بعدها .

• والذى بعدها هو أصل العالم ، وهو المادة (أو الامكان) . وعن
طريق النفس الكلية وجد العالم ، فوجدت الأفلاك والسموات ،
وتشكلت المادة بأشكال جزئية مختلفة لا حصر لها طبق ارادة العقل .
أو عن طريق هذه النفس وجد العالم كله ، لحكمة مقصودة دون أن
يكون للصدفة دخل فى ايجاده .

وكان الصور العقلية التى رسمها الكندى فى اتصال طرفى الوجود
ببعضهما ، ونقل الأثر من الفاعل منهما الى القابل منهما ، ترى على
هذا النحو : الله ، والمادة ، وبينهما العقل ، فالنفس الكلية .

والمادة هى أصل العالم المتكرر الذى لا تحد كثرته .

وعن طريق العقل أولا ، ثم النفس الكلية ثانيا ، تشكلت المادة
وتصورت بصور مختلفة . أو عن طريقهما على التابع ، نقل تأثير الله
فى العالم وهو ايجاده العالم وخلق له ، أو هو تحديد أصله وهو المادة .
فالله واجب الوجود أوجد العالم ، أو حقق (أوجب) أصله وهو
الامكان . ولكن لا عن طريق مباشر ، بل بواسطة أمرين آخرين

— تصور الكندى وجودهما ، أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق — هما العقل والنفس . والعقل والنفس ، اما أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى أثر « الواجب » للعالم ، أو على أن الله أودع فى العقل قوة الفعل والايجاد ، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس ، والنفس أخيرا هى التى تولت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله ، أو خلقه وإيجاده . والمآل واحد على كل حال ، سواء تصورت وساطتهما على هذا النمط أو ذاك . وهو : أن الله المصدر الأول لاهداث الأثر والفعل ، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل .

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل ، و « ممكن » قابل ، تتضمن
اذن :

• عنصرأ فلسفيا لأرسطو : هو تعبيره بالواجب والممكن .

• وعنصرأ أفلاطونيا : هو فكرة الوساطة .

• وعنصرأ أفلوطينيا : وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة :

اذ لو كان ماينسب للكندى ، من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا من أفلاطون وحده ، لكان وضعه على هذا النحو : طرفان ، وواسطة واحدة . والطرفان : المثل .. وظلالها ، والواسطة بينهما النفس الكلية . وكانت الوساطة غير ناقلة لتأثير المثل الى ظلالها ، لأن المثل لا تؤثر فى نظر (أفلاطون) . اذ المؤثر فى العالم عنده النفس الكلية ذاتها ، ووساطتها فى رأيه لشرح اتصال المتغير : وهو ظلال المثل أو هذا العالم ، بغير المتغير وهو المثل نفسها .

ولو كان ما ينسب الى الكندى مأخوذاً من أرسطو وحده ، لكان هناك طرفان فقط دون واسطة . والطرفان هما : الواجب ، والممكن . ولو كان ما ينسب اليه مأخوذاً من أفلاطون وأرسطو معا دون سواهما ، على وجه أن أخذ من الأول فكرة الوساطة ومن الثانى تعبيره بالواجب والممكن ، لكانت الوساطة مرتبة واحدة بين الطرفين هي النفس . ولكنها هنا عنده مرتبتان : العقل ، فالنفس الكلية .

فما ينسب الى الكندى اذن منتخب من عدة مدارس فلسفية قديمة :
• فيه من أفلاطون فكرة الوساطة .

• ومن أرسطو التعبير بالواجب والممكن .

ومن أفلوطين المصرى أو الأفلاطونية الحديثة زيادة مرتبة فى الوساطة عما يعرف لأفلاطون وهى العقل .

وعمل الكندى العقلى فى شرح اتصال الله بالعالم ، هو الربط بينهما عن طريق الوساطة — التى هى لأفلاطون ، بعد أن عبر بما يعرف لأرسطو عن الله بالواجب وعن العالم بالممكن ، فهو توفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ولا يقال : ان عمل الكندى هنا فى الوساطة ترديد لاحدى المدرستين : مدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، لما سبق . كما لا يقال فى شأنه : انه ترديد للأفلاطونية الحديثة ، لأن هذه عبرت عن الطرفين — وهما أول الموجودات وآخرها — بالواحد أو بالطبيعة العليا عن أحدهما وبالمادة عن الثانى ، دون التعبير بالواجب عما عبرت عنه بالواحد أو الطبيعة العليا ، ودون التعبير بالممكن عما عبرت عنه بالمادة . ولأن هذه الأفلاطونية الحديثة أيضا لم تفرض طرفين فى الوجود بينهما هوية ،

بل ربطت الوجود كله فى سلسلة متصلة الحلقات ، ولذا عرفت محاولتها
الفلسفية هذه فى شرح اتصال الوجود بعضه ببعض بـ « وحدة
الوجود » ، دون أن تعرف بـ « الثنائية » .

لكن أيققق بعد هذا تصور الوساطة بين طرفى الوجود — الكامل
منهما والناقص والواحد والمتكثر التى تصورها الكندى ، وتنسب اليه
صحة الاتصال وانسجام الربط فيما بين الطرفين وفى الواقع وتنص الأمر ؟
لأنها تتضمن تدرجا فى المنزلة من الكمال المطلق الى النقص ، ومن
الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة .

ربما كان تصور الوساطة بين الطرفين يسهل تصور الربط بينهما ؛
ولكنه لا يرفع فى الواقع ما بينهما من هوة . لأنه على فرض وجود
الوساطة ، فالذى من مراتبها يلى الطرف الأعلى ، الطرف الكامل يحمل
من غير شك مغايرة له . وهذه المغايرة بمقتضى التدرج فى المنزلة ،
توحى من جديد بالتساؤل : كيف يتصل الكامل بما هو أقل منه فى
الكمال وكيف يتصل الواحد من كل وجه بما يحمل الكثرة ولو من
بعض الوجود ؟

ان فكرة الوساطة لا ترفع فى الواقع الفرق بين الكامل والناقص ،
ولا بين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة لا نهاية لها ، ولكنها تخفف
فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله . والوحدة المطلقة
وما يقابلها .

وهى — أكبر الظن — عنوان آخر بجانب « الثنائية » على تأكيد
المفارقة بين طرفى الوجود ، أكثر منها وسيلة اتصال وأداة ربط بينهما ،
كما قصد بها أصحابها .

وهل نجد هنا في فكرة الوساطة بعد هذا ، عملا عقليا للكندى يفهم على أنه توفيق بين الاسلام والفلسفة ؟ وعندئذ يضاف الى عمله العقلى الذى عد توفيقا في هذه الفكرة بين أفلاطون وأرسطو . وفكرة الوساطة هذه تعرف في أصل نسبتها لأفلاطون ، واستخدمها من بعده في العصر الهليني الرومانى رجال المسيحية العقليون .

وقبل محاولة الكشف عن توفيق للكندى فيها بين الاسلام والفلسفة ، يسأل عما اذا كانت فكرة الوساطة من حيث هى تناوىء الاسلام ، أم لا ؟ لأنه على ضوء معرفة المناوأة أو معرفة عدمها ، تتضح الضرورة الملجئة لفيلسوفنا على التوفيق ، أو يتضح عدم هذه الضرورة ، الأمر الذى يغنيه عن مثل هذه المحاولة .

والوساطة على النحو الذى ينسب للكندى ، لا تخرج عن كونها تصويرا انسانيا لصلة الله بالعالم ، وايجاده وتدييره له . وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته ، وبالأخص بالانسان منها اتصال ايجاد لها واشراف على حركاتها ومصائرهما .. مثل قوله تعالى فى سورة يونس :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يدبر الأمر ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، أفلا تذكرون . اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا ، انه يبدأ الخلق ثم يعيده ، ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون » (١) .

(١) آيات ٣ ، ٤ .

وقوله في السورة نفسها :

«وما تكون في شأن ، وما تتلو منه من قرآن ، ولا تعملون من عمل
الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال
ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب
مبين » (١) .

وقوله كذلك ، في سورة النحل :

« ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده ، أن
أذنبوا أنه لا اله الا أنا فاتقون . خلق السموات والأرض بالحق ،
تعالى عما يشركون . خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين .
والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون .. هو الذي أنزل
من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون .. وسخر لكم
الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ان في ذلك
لآيات لقوم يعقلون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا ،
وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ، وترى الفلك مواخر فيه ، ولتبتغوا من
فضله ولعلكم تشكرون . وألقى في الأرض رواسي أن تُميد بكم وأنهارا
وسبلا لعلكم تهتدون » (٢) .

فالموساة ، على نحو ما ينسب للكندى وجه من وجهين لشرح
هذا الاتصال الذي بين الله ومخلوقاته . ولا يغير القول بها من حقيقة
الأمر شيئا ، وهو : أن الله فاعل أو خالق ، وأن العالم أثر فعله ، أو هو

(١) آية ٦١ .

(٢) آيات : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ .

مخلوق له . وهى بهذا لا تناوىء أصلا من أصول الاسلام . والكندى ليس فى حاجة اذن الى توفيق هنا بين الاسلام وبين غيره من المذاهب الفلسفية (١) .

ولكن ربما يكون أتم فى مظهر القدرة الله أن يتصور تأثيره فى موضوع قدرته عن طريق مباشر . ولكن ينشأ بعد ذلك السؤال الذى جاءت الوساطة لمحاولة رفعه ، وهو : أليس الأصون لكمال الكامل من كل وجه عدم اتصاله بالناقص عن طريق مباشر ؟ وأليس الأقرب فى تصور ايجاد الكثرة المطلقة عن الواحد المطلق ، لا تكون عنه مباشرة ، ودفعة واحدة ؟ (٢) .

(١) على أن من يرتضى القول بـ « الوساطة » من المسلمين يمكن أن يتخذ من مثل قوله تعالى فى الآيات السابقة : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أسفر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين » ، ومن مثل قوله : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده . . . » - وجها لتأييد الاسلام لها ، وليس فحسب دليلا على عدم تنافرها مع مبدأ من مبادئه . اذ ربما يحمل الآية الاولى على نوع الوساطة المقول بها ، وهى وساطة العقل بين الله والعالم ، فيفسر « الكتاب المبين » فيها بالعقل ، ووجه التشبه أن كلا منهما مكان للعلم والمعرفة . ومرتبة « الكتاب المبين » فى الوجود قبل العالم مع غير شك ، وهو غير الله وغير العالم ، واذن هو بينهما . وربما يحمل تنزيل الملائكة بالروح من أمر الله على أحد عبادته المصطفين ، على تأييد مبدأ الوساطة من حيث هو ، لأنها تقرير لاتصال الله بالعالم ، أو بجزء من أجزائه ، عن طريق غير مباشر .

والفارابى فى كتابه فصوص الحكم من ١٤٥ - يشرح النبوة بهذا المعنى .

(٢) ومثل هذا السؤال ينشأ ، بالأخص ، عند الفلاسفة القدامى من الاغريق ، ومن جاراتهم فى تفكيرهم ، الذين تأثروا فى تصوراتهم بطبيعة العدد الحسابى : فقد رأوا ان الكثرة فى العدد لا تنشأ عن الواحد دفعة واحدة ، بل منه تنشأ الاثنان أولا ، ثم عنها توجد الثلاثة . . . وهكذا . فالكثرة العددية تتكون بالتدرج عن الواحد ، والكثرة التى لا نهاية لها من الأعداد غير متصلة اتصالا مباشرا بالواحد (العددى) ، وان نشأت فى أصلها منه .

وإذا كانت فكرة الوساطة غير ناجحة — لأنه مع وجود مرتبتين من مراتب الوجود بين الله والعالم لتصوير اتصال أحد هذين بالآخر ، فالسؤال الذى جاءت من أجله باق لم يرفع ، وإذا كان القول بعدمها فى اتصال الله بالعالم ينم عن مظهر أتم لقدرة الله فأى دافع حمل الكندى على القول بها فى ربط الواجب بالممكن ؟

أكان كافيا لديه فى قبوله رأيا فلسفيا ، ووضعه موضع الشرح ازاء أصل من أصول العقيدة يحتل هذا الرأى ويحتل غيره ، عدم مناوآته للإسلام ؟ واذن عدم مناوآة فكرة الوساطة لأصل اسلامى كان كافيا لدى الكندى فى قبولها والقول بها . أم كان قوله بها تقليدا منه وترديدا لما اطلع عليه من الفلسفة القديمة ؟ اذ فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وان جعلت الموجودات كلها فى سلسلة واحدة ، الا أنها وضعت بين « الواحد » عندها وهو الخير المحض ، وبين المادة التى هى أصل «العالم : العقل ثم النفس الكلية . والمسيحيون العقليون وضعوا فى مراتب الوجود بعد الله وقبل العالم : « كلمة الله » ثم « الروح القدس » ، أو بعبارة أخرى وضعوا بينهما العقل ثم القوة المدبرة وهى النفس الكلية . وهذه الفلسفة المسيحية ، وتلك الأفلاطونية الحديثة ، قد ترجم كثير من آرائها وشروحها على كتب القدامى للمسلمين .

ولكن نحن وان كنا لا تقطع باسناد أحد الأمرين للكندى فى فكرة الوساطة ، الا أننا نرجح أنه ارتضى هذه الفكرة ، لأنها تمثل رأيا فلسفيا ليس فيه ما يتعارض صراحة مع الاسلام . والكندى وأمثاله ، ممن تعشقوا الفكر الاغريقى ، لم يقبلوه لأن هذا الفكر ذو أثر ايجابى حتما فى تأييد العقيدة الاسلامية — على الأقل فى نظريهم ، بل قبلوه

أيضاً لأنه تعبير آخر بجانب الدين عن الحقيقة الواحدة ، ويكفى في التمسك به حينئذ ، عدم مناوآته للإسلام مناوأة صريحة .

♦ الكندى وفكرة المعرفة :

وإذا كان هناك عند الكندى فرق في الوجود ، وكان يرى نوعاً منه يمتاز عن الآخر في خصائص هذا الوجود ، فالامتياز الذى يراه لنوع دون نوع يتجاوز به خصائص الوجود ، الى دائرة « المعرفة » . فالنوع الممتاز من نوعى الوجود في نظره — وهو وجود الله ، أو الوجود المطلق ، أو وجود الواجب ^(١) — يراه موضوع المعرفة اليقينية ، ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وإدراكه .

هكذا ، ينقل عن الكندى مؤرخو فلسفته . ولكنهم لم يعللوا : لماذا كان النوع الممتاز من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية عنده ؟ ولماذا كان العقل دون الحواس وسيلة إدراكه في نظره ؟

ولعل تعليل ذلك يتضح بالرجوع الى ما ينسب الى هيراقليط من أن منشأ عدم إيمانه بمعرفة الحواس .. ملاحظته استمرار تغير العالم المحسوس ، الذى هو موضوع إدراك هذه الحواس : فالعالم المحسوس لأنه متغير ، ليس موضوع معرفة يقينية ، والحواس لأنها مرتبطة به على أنها أداة إدراكه لا توصل الى يقين .

وقد يرجح أن تكون علة ما يعرف للكندى — من جعله النوع الكامل من الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وجعله العقل وسيلتها دون الحواس — هو فى هذا الذى ينسب الى هيراقليط دون ما لغيره من

(١) التعبير الأول عن النوع الممتاز من نوعى الوجود للدين ، والثانى لافلاطون ، والثالث لأرسطو .

فلاسفة الاغريق .. أن الكندي في رأيه في « المعرفة » يتفق مع أفلاطون وأرسطو . وفلسفة أرسطو تحكى رأى أفلاطون في جوهره وأفلاطون بالتالى كان متأثرا في جانب « المعرفة » من فلسفته برأى هيراقليط السابق (١) .

وإذا نسب الى الكندي أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وأنه يجعل سبيل تحصيلها العقل أو الادراك العقلى ، فليس معنى ذلك أنه لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ، ولا يجعل العالم الحسى موضوعا لمعرفة ما أيا كان نوعها . بل هو بما تقدم يقصر النوع اليقيني في المعرفة على ما كان « الكامل » فى الوجود موضوعا له ، وعلى ما كان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ما عداه .

وهو ، فى التفريق بين نوعى المعرفة مقتد بأفلاطون وأرسطو : فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ما عنون له بـ « الوجود المطلق » ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود ، وهو وجود المثال أو رب النوع . فالمثل كما أنها مبادئ (أصول) الوجود — تصور على غرارها الأشياء التى تقع فى هذا العالم — هى مبادئ المعرفة اليقينية أيضا ، التى تدركها النفس بما لها من خصائص (٢) .

(١) يحكى تلميذه أرسطو عن تأثره هذا (نقلا عن كتاب تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٥٤ ، ل August Messer) بقوله : « وأفلاطون منذ شبابه ، كان مشتغلا بالاراء الهيراقليطية ، التى كانت ترى أن كل حى مدفوع فى تيار مستمر ، ومن أجل هذا ، لا تحصل من ادراكه معرفة يقينية . وبقي على هذا الفرض فى آخر حياته أيضا » .

(٢) ينقل هذا القول August Messer فى كتابه السابق (ج ١ ص ٥٤) تصويرا لرأى أفلاطون فى المثل ، سواء أكان فى بحث « الوجود » أم فى بحث « المعرفة » .

وأرسطو ، بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة Form ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود عنده ، غير مستقل عن وجود أفراده فى الخارج ، فانه يجعله فى المرتبة الأولى من حيث تعلق المعرفة به ، ومن حيث انه موضوعها الحقيقى ^(١) . وأرسطو كما ينقل عنه يرى أن :

« المفاهيم جواهر الحقيقة ، كما رآها الموضوع الحقيقى للمعرفة الفلسفية ، وهى المعرفة اليقينية . بينما الشخص وهو الفرد فى حالته الخاصة وهى حالة تشخصه ، بالنسبة لهذا النوع من المعرفة شىء غير جوهرى ، هو عرضى فحسب ..

والبحث عن علل الأشياء — وهو الموضوع الرئيسى للفلسفة أيام الاغريق ، وفى القرون الوسطى — يجب لهذا أن يوجه أولا وبالذات ، الى مفاهيم العلل دون العلل نفسها ، اذا أريد لهذا البحث أن يكون ناجحا من الوجهة الفلسفية . وغاية المعرفة عند أرسطو هى مفاهيم الأشياء والوصول اليها . وتوضيح أى موضوع Object يكون أولى بادماجه تحت المفهوم Begriff — الذى يستطيع أن يحكى لنا : ما هو الموضوع ، أى يستطيع أن يعطى لنا ماهيته — وليس فى معرفة نشأة الموضوع نفسه وفق قانونه الطبيعى الخاص ، ولا كذلك فى معرفة شرط وجوده » ^(٢) ..

فأفلاطون — فيما تقدم — جعل « المثل » الموضوع الحقيقى للمعرفة اليقينية . وأرسطو جعل الصور Formen والماهية موضوعها الأول :

(١) Ueberweg فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٨٩ .

(٢) يحكى هذا القول أوجست ميسر August Messer فى كتابه السابق ج ١

فهما متفقان في موضوع المعرفة اليقينية وهو النوع الكامل من نوعي الوجود وفي وسيلتها وهي العقل . ومتفقان كذلك في أن الحواس وسيلة أخرى للمعرفة على العموم ، وفي أن عالم الحس موضوع آخر للمعرفة على الإطلاق . ولكن فقط يعتبران الحواس كما يعتبران موضوعها في المرتبة الثانية . ومتفقان أخيرا في ربط « الوجود » بـ « الفكر » ، أي في جعل الكامل في الوجود كاملا في المعرفة ، وما هو الحق في الوجود حقا في المعرفة ، وما هو أقل في الوجود أدون في المعرفة .

وإذا اعترض المحدثون على منطق أرسطو ، بأنه جعل لـ « الموجود » دخلا في قوانين العقل — وسلطانا عليه — اذ العقل لم يعتمد حينئذ في التمييز بين الخطأ والصواب على ذاته ، مستقلا عن أى شيء آخر عداه ، كما تعتمد الهندسة في قوانينها ويعتمد الحساب في قوانينه ، بل اعتمد أيضا على الرأي في « الوجود » ، لأن أرسطو جعل الوجود وما قيل في شأنه أصل المعرفة ، وجعل المطابقة له أو عدم المطابقة له مقياس صحتها وخطئها كذلك ، مع أن « الوجود » نفسه لم يكن من لوازم العقل ولا ضرورة من ضروراته ، اذ هو من صنع الميتافيزيقا فحسب — اذا اعترضوا على منطق أرسطو بهذا ، وطالبوا بتجريد المنطق من الميتافيزيقا ، وبعبارة أخرى طالبوا بالفصل بين مبادئ « الوجود » وقوانين « الفكر » ، فالاعتراض موجه لأفلاطون قبله أيضا ، والمطالبة بالفصل بين النوعين تتجه كذلك الى فلسفته المثالية .

اذ الفرق الجوهرى بين أرسطو وأفلاطون في بحشى الوجود والمعرفة : أن أرسطو وضع « الصورة » موضع « المثال » عند أفلاطون ، وكافح بعد ذلك نظريته الى « المثال » على أن وجوده مستقل عن الكائنات

الفردية التي وجدت على نمطه . فالمثال — في اعتراض أرسطو — ليس موجودا مستقلا بجانب أفراده الكثيرة ، ولكن يقبل وجوده على أنه وحدة كامنة في هذه الأفراد . وذلك على نحو ما رآه هو نفسه في الصلة بين ما جعله « مفهوما » وبين مسماه الخارجى الشخصى ، من كون وجود هذا المفهوم خارجيا ضمن مسماه فحسب (١) .

أما الربط بين مبادئ « الوجود » وقوانين « الفكر » فلم يزل باقيا عندهما . والنوع الكامل من نوعى الوجود لم يزل في نظرهما هو الوجود الكامل ، كما لم يزل الموضوع الحق للمعرفة اليقينية .

♦ القيمة :

ويصح أن ينسب الى أفلاطون وأرسطو كذلك أنهما كما اتفقا في ربط « الوجود » الذى هو أساس الميتافيزيقا بـ « الفكر » الذى هو أساس المنطق .. يتفقان في ربط « الوجود » بـ « القيمة » التى هى أساس الأخلاق . اذ كامل الوجود في نظرهما ، رفيع القيمة في نظرهما أيضا . وهكذا :

— الوجود —

— والفكر —

— والقيمة —

أمور ثلاثة في التفلسف الاغريقى ذات صلة وثيقة بعضها ببعض ، فما يحكم عليه بأنه وجود كامل ، يحكم على معرفته تبعا لذلك بأنها يقينية ، كما يحكم عليه بأنه رفيع القيمة . ف « مثل » أفلاطون

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٧٩ Ueberweg

وجودها كامل ، والمعرفة المرتبطة بها حقيقية أو يقينية ، وهى شريفة وفاضلة ، أو رفيعة فى قيمتها . و « واجب الوجود » عند أرسطو ، على هذا النحو ، أيضا فى وصفه والحكم عليه .

وأغلب الظن ، أن هذا الربط بين الأمور الثلاثة ليس خاصة من خواص الفكر الاغريقى وحده ، بل له صلة بالتصور الدينى ، من حيث انه دينى على العموم . ف « الاله » : وجوده وجود كامل أو حقيقى ، والمعرفة المتعلقة به هى المعرفة الحقة اليقينية ، وقيمته أرفع مما سواه فى الوجود .

فطبيعة الدين ربما هى التى أوجت بهذا الاتصال بين الأمور الثلاثة فى التصورات الدينية ، ثم ربما هى نفسها التى أوجت بالاتصال نفسه فى الفكر الاغريقى الفلسفى ؛ لأن الفكر الاغريقى الفلسفى لم يكن مستقلا تمام الاستقلال عن ثقافة الاغريق ، بل كثير مما ينسب الى فلاسفة الاغريق منتزع من محيط ثقافتهم وثقافة أمتهم ، وقد كانت ثقافة دينية قبل كل شئ ، شأنها شأن كل ثقافة قديمة لأمة قديمة .

والكندى الآن : فى رأيه فى الوجود ، وفى المعرفة ، وفى تقويم الوجود والمعرفة ، مقتد بأفلاطون وأرسطو . ولكنه ليس حاكيا لهما تماما : اذ أنه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين الى توفيق بين ما يظن أنه أخذه من فلسفة أحدهما ، وبين الاسلام — كما تقدم . أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة الى توفيق ، لأن الاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الأسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه اليه الانسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى .

والكندى ، أخيرا :

- مشائي أو أرسطى : فى تعبيره عن الله بـ « واجب الوجود » ، وعن العالم بـ « ممكن الوجود » .
- وأفلاطونى : فى ربطة بين الله والعالم ، اذ تصور وساطة بينهما .
- وأفلوطينى : فى تصويره الوساطة ، لأنه زاد مرتبة فى مراتبها ، عما يعرف لأفلاطون .

وهو موفق بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى لأنه لم يرتض ما ارتضاه أرسطو فى « الواجب » من وجود ذهنى له فحسب — على نحو ما عرف له فى البحث المنطقى — بعد أن اختاره تعبيرا عن الله سبحانه وتعالى ، بل عدل فيما عرف لأرسطو بأن جعل وجود الواجب أمرا مقررًا فى الخارج ، وواقعا وراء التصور الذهنى ، على نحو ما يريده الاسلام لله تعالى .

- وموفق بين الفلسفة والدين كذلك : لأنه جعل هوية الممكن أو تحققه فى الخارج من فعل الله ، بدل أن يكون تحققه من نفسه وطبعه ، كما يرى أرسطو فيه (١) .

(١) نظام العالم ، فى نظر أرسطو كأهداف تكون الحيوان والنبات — وإن كان لا يتضح بدون وجود حقيقة الية مدبرة له عن حكمة ، إلا أنه يرى الاله مع ذلك غير خالق للعالم ، بل هو أزلى أبدى يدبره فحسب نحو هدف معين ، ذلك الهدف هو نفسه يدبره من المحيط الخارجى لكرة السماء ، شأنه شأن النفس الكلية :

« العالم سائر متطور من نفسه ، وحدثه عملية هدفها الاله » . (كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ August Messer ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، ج ١) .

وكما يسلب أرسطو إليه الخلق للعالم ، يسلبه الارادة ، والعمل لفاية ، والتصرف الخلقى . لأن نسبة هذا كله اليه يفرض فيه نقصا . ومثل هذا النقص يستحيل على الكامل .

وربما يبدو من تصوير التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي على هذا النحو ، أنه ضم عنصرا دينيا لعنصر فلسفى ، فعمله أذن أشبه بأن يكون عملا بدائيا ، أكثر منه تفكيرا مصقولا .

والحكم بأن توفيقه ينطوى على تفكير دقيق أو هو عملية عقلية سطحية ، يتوقف على نص عباراته فى تصوير هذا التوفيق ، وفى تعليقه وتوضيحه ان كان له تعليل أو توضيح بشأنه . والوصول الى عباراته ونصوص كتاباته لم يزل مطلبا عزيزا فى بحث فلسفة الكندي .

الفارابي

إذا حال فقدان مصادر فلسفة الكندي بين باحثه وبين أن يرسم خطوطا واضحة لآرائه ، فالأمر هنا عند الفارابي ^(١) على العكس . لأن كتب الفارابي التي بقيت منسوبة اليه كافية لأن يرسم المؤرخ صورة دقيقة لفلسفته ، واتجاهه فيها .

(١) حياته العامة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي . ولد من أب فارسي ، كان من قواد الجيش في مدينة وسيج ، في اقليم فاراب (اطرار) ، من بلاد التركستان فيما وراء النهر (سيحون) . ولما شب تعلم في بغداد الآداب والعلوم العربية ، وتلمذ على الطبيب النصراني يوحنا بن حيلان (المتوفى في بغداد أيام المقتدر ، وأخذ عنه الفارابي في مدينة حران) ، وتعلم صحبة أبي بشر متى النصراني النسطوري ، الذي اشتهر بترجمته للكتب اليونانية (وتوفى في بغداد فيما بين ٣٢٣ - ٣٢٩ هـ) . ثم كان من أتباع مدرسة « مرو » الفلسفية التي كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي .

وبعد اقامة طويلة في بغداد ، رحل عنها - اثر اضطهادات سياسية كانت تحصل في الفينة بعد الفينة ضد الخلفاء ، ومن في خدمتهم من الوزراء والعلماء والقواد - . ولما نحو حلب . وهناك اقام مدة أخرى في كنف سيف الدولة (أبي الحسن على الهيجاء عبد الله بن حمدان التغلبي) ، وقد ذهب اليه في خلافة الراضى . ولكن حياته هناك كانت متأثرة بموجبة من الزهد والتصوف سيطرت عليه في سنواته الأخيرة ، ودفعته الى الاستعاضة عن متع الدنيا والدائنها ، بالتفكير الفلسفي الصوفي ، وبالعزلة عن الجماعة . وربما ما حصل له من اضطهاد بذل في نفسه اليأس ، وكون عنده نظرة التشاؤم ، وهما غالبا من دواعي النفرة من الجماعة والاسترسال في التفكير ، والاكتثار من الخلوة بالنفس ، ومناجاة « من عنده الأمر كله ، ومالك الحياتين ، وهو الله سبحانه وتعالى » .

وبعد اقامته في حلب مدة أخرى ، اثر رحيله عن بغداد ، ذهب صحبة سيف الدولة ==

= في فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية أجله ، تقريبا في رجب ٣٢٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠ م) . وكان عمره في هذا الحين يقرب من الثمانين .

ومن هذا الوصف القصير لحياته العامة نستخلص :

- أنه كان يعمل الى الميتافيزيقا ، لانه كان من أتباع مدرسة « مرو » .
- وأنه أخذ قسطا من ثقافته بالتلمذة ، أو الصحبة ، لعلماء مسيحيين منطقيين
- وأنه غلب أخيرا على حياته الزهد والتصوف ، والميل الى الناحية الروحية .

حياته العلمية :

• يقول القفطى في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ١٨٢ ، في وصف حياة الفارابى العلمية :

« انه قرأ العلم الحكيم على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه ، وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية ، وأظهر غامضا ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره ، من صناعة التحليل ، وأثناء التعليم ، وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها . فجاءت كتبه في ذلك ، الغاية الكافية ، والنهابة الفاضلة » .

• والفارابى ، كما شرح كتب أرسطو وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بـ « المعلم الثانى » ، ألف كتبا كثيرة في البحوث الالهية والأخلاقية والمنطقية ، يتحدث القفطى في كتابه السابق عن بعض منها بقوله :

« وله كتاب في أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقيق بفتون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طرق النظر ، وتعرف وجه الطلب . اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما ، وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض . ثم بدأ بفلسفة أفلاطون يعرف بفرضه منها ، وسمى تواليفه فيها . ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس ، فقدم لها مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه في تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا ، حتى انتهى به القول في النسخة الموجودة الى أول العلم الإلهى ، والاستدلال بالمعلم الطبيعى عليه . فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم ، منها ... »

ثم له بعد هذا : كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتمام اليه وتقديم النظر فيه .

ثم له بعد هذا : في العلم الالهي وفي العلم المدني ، كتابان لا نظير لهما : احدهما المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة . - عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب أرسطوطاليس في المبادئ الست الروحانية ، وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية ، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة . وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الرحي والفلسفة ، ووصف اصناف المدن الفاضلة ، واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية . - ومن الكتب المتداولة له الآن :

- مقالة في معاني العقل .
- الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو .
- فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
- الابانة من غرض أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة »
- التكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
- المسائل الفلسفية والاجوية عنها
- فصوص الحكم
- آراء أهل المدينة الفاضلة
- احصاء العلوم والتعريف بأغراضها

• وقد انتقد الفارابي المتكلمين : بأنهم يستخدمون في أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة ، على أنها مسلمة ، ويعتقدون أن النتائج التي تأتي بها الاقيسة المركبة من هذه الأحكام (القضايا) يقينية . ويكفي فقط في نظرهم لوصف النتيجة بوصف اليقين ، أن يكون شكل القياس من الاشكال المنتجة .

وهو ان توجه بهذا النقد الى المتكلمين ، فنقده في الواقع مصوب نحو المناهج الصوري . لان هذا المنطق يعنى بالناحية الشكلية أكثر من تحرر الواقع ، يعنى ببيان ما يتوفر لصحة القضية وصحة شكل القياس وربط النتيجة بالمقدمات ... الخ . فصدق النتيجة متوقف بناء على استيفاء القضايا التي تألف منها قياسها ، واستيفاء القياس نفسه ، الشروط الشكلية . اما وعاءه الواقع فأمر ثانوي ، أو قد يفغل أمره

= كلية . فمثلا في هذا القياس (وهو من الشكل الثالث) : كل انسان حيوان
كل انسان جسم .

النتيجة : بعض الحيوان جسم - صادقة ، وكل حيوان جسم - كاذبة .
لأن الثانية خلت من بعض الشروط الصورية للانتاج ، وهو امكان رد الشكل الثالث الى الشكل الاول .

وكل ما اشترطه هذا المنطق في ناحية « مادة » القضية ، هو أن تكون بدئية أو مسلمة عند الخصم . ولكن البداية قد يكون سببها عادة شائكة ، وكذا تسليم الخصم ليس حجة على الواقع وليس صدى لما في نفس الامر . لأن تسليمه يتوقف فحسب ، على ثقافته الخاصة ، وقد تكون قاصرة أو خاطئة . وهذا التوجيه لنقد الفارابى للمتكلمين ، يجمله من رجال المنطق التجريبي القائلين بالتحليل ، للوصول الى يقين . وربما يوجه نقده هذا توجيهها آخر : اذ الفارابى في مقالته عن « معانى العقل » يذكر (في ص ٤٧) : أن المتكلمين كانوا يريدون من العقل في اقوالهم : هذا مما يوجه العقل ، أو ينفيه العقل ، أو لا يقبله العقل - المشهور في بادئ الامر ، لا ما اراده أرسطو منه في كتاب « البرهان » ، وهو قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية .

والفارابى في نقده للمتكلمين كأنه يقول :

انهم يستخدمون في أدلتهم أحكام الفكر والعقل ، أى يستخدمون القضايا المشهورة في بادئ الامر في تركيب القياس ، ثم يمتقدون بصحة نتائجهم ، دون نظر : هل تلك القضايا من ضروريات العقل (بالمعنى الذى حدده أرسطو) أم لا ؟ ويكون مراد الفارابى حينئذ أنهم لم يستخدموا المنطق طبقا لما وضعه أرسطو . وهو اذن ، ينتقد المتكلمين فحسب ، دون المنطق الصورى في ذاته .

ويبدو لى ترجيح هذا التوجيه ، اعتمادا على ما ذكره في مقالته عن « معانى العقل » ، بينما يفهم التوجيه الاول من كلام بعض المستشرقين في الحديث عن الفارابى .

• وكما انتقد الفارابى المتكلمين بمخالفتهم منطق أرسطو في الاستدلال . انتقد الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون في بحوثهم الحوادث والانوار الطبيعية ، الى فهم وحدة العالم العامة . اذ كل مهمم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة ، والتنقيب عن قوانين عامة لما تشابه منها ، كقوانين حركات الافلاك ، وتغيير الفصول ... أما مجاوزة هذا النطاق الى البحث عن وحدة عامة ، تسدج تحتها الموجودات وظواهرها ، فليس مقصودا بالذات لهم .

والفارابى ان حسب على الأطباء ، لكن يظهر أنه لم يشتغل بالطب عمليا ، ومال منه الى معالجة النفوس ، وجعل طهارة النفس اساسا للتفلسف الصحيح =

وما يبدو من غموض في فلسفته أحيانا ، ليس منشؤه أسلوب العرض ، بل طبيعة التفلسف نفسها التي لازمت التفكير الانساني طوال القرون الوسطى ، ووجدت قبل هذه القرون كذلك ، منذ قيام العصر الهليني الروماني .

وعدم دقة بعض المؤرخين للفارابي ، في وصف فلسفته وفي الحكم عليها ، لا يرجع لغموض من الفارابي فيها ، نتيجة ايجاز مغل منه في عرضها ، أو خلط منه أيضا في فهمها ، بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابي ، عندما حاول أن يعالج تفكيره ، ويحكم على فلسفته .

ف « كارا دي فو » B. Carra de Vaux يحكم على الفارابي بأنه : « قد دعا الى رأى يبدو اليوم عجيبا شاذا ، تبرره نزعة فلاسفة المشرق الى توحيد المذاهب المختلفة . هذا الرأى هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغي أن لا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها ، وهما أرسطو

= والفلسفة في نظره ، علم الوجود - كما رأى أرسطو قبله - ومن اكتسبها صار شبيها بالله .

والاستاذ الاكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (في كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٧٠) يصف نشاط الفارابي العلمى في هذه الكلمة :

« لا ينتهى فضل الفارابي في تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية في الاسلام التي تكاملت من بعده ، بل له أيضا أنظار مبتدعة ، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تهتئ للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا » .

وأفلاطون . فمذهباهما يجب أن لا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين » (١) .

و « دى بور » يقول عنه : « ولم تكن نفس الفارابى تنزع الى تدقيق فى تمحيص الجزئيات ، وانما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم . وان سعى الفارابى الى اشباع هذه النزعة — التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم — هو الذى حدا به الى اغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض ، فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو انما يختلفان : فى المنهج ، وفى الأسلوب ، وفى السيرة العملية لكل منهما . أما مذهبهما الفلسفى : فواحد .. (٢) .

واذا أرجع « كارا دى فو » توفيق الفارابى بين أفلاطون وأرسطو — وكذلك الشأن فى كل توفيق له — الى نزعة عامة عند الشرقيين خاصة بهم ، هى الميل الى توحيد المذاهب المختلفة ، ف « دى بور » يعلل ذلك بانصرافه عن التدقيق فى فحص الجزئيات ، الى الرغبة فى لم المعارف واستيعابها . أى الى عدم تمكن الروح الفلسفية منه ، ويعزو بالتالى عدم تمكنها منه الى سيطرة روح الدين عليه .

ومآل التعليلين واحد : وهو أن الفارابى فى تفلسفه كان يحكم النزعات الخاصة به أو بيئته ، كأن يحكم النزعة الاسلامية أو الشرقية دون الروح العلمى الانسانى ، أى دون المنطق .

(١) فى ترجمته للفارابى ، فى دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد الاول ص ٤٠٨ .

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة أبى ريدة ، ص ١٢٣ ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر .

وهكذا كان التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين مذهب فلسفى
وآخر ظاهرة شرقية ، فى نظر « كارا دى فو » و « دى بور » .

ولكن ما رأى هذين المستشرقين اذن فيما يحكيه أوجست ميسر
August Messer عن عمل المدرسين (فى العهد الأول ١٠٠٠ :
١٢٠٠ م) بقوله (١) :

« والفكر الفلسفى فى ذلك الوقت ، الذى كان يعنى بالقواعد
المنطقية :

• لم يكن فى خدمة البحث عن جديد ، على نحو ما كان فى شرح
المعروف من قديم ، وفى تعليه .

• وفى الوقت نفسه كان يعنى الانسان فى ذلك الوقت
— ما أمكن — برفع التضارب الموجود بين تعاليم قادة الفكر ، مع
ملاحظة أنه كان لا يلقى نظرة على وضعها التاريخى ، ويعتبرها كأنها
حقائق لا زمن لها .

• وقبل كل شئ كان سعى الانسان العقلى موجه الى التوفيق بين
الايمان والعلم ، بين علم العقيدة والفلسفة .

• ثم ان حملة هذه الفلسفة كانوا مثقفين ثقافة دينية كلامية .
والأمر مفهوم من نفسه ، اذ كان يجب على الفلسفة ، فى تقدير
المدرسين الخاص .. أن تتخلى للعقيدة عن المنزلة الأولى من منازل
الاعتبار . ومن أجل هذا كانت تعرف الفلسفة فى عصرهم بخادمة

(١) فى كتابه « تلويخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ .

العقيدة : وخدمتها لها كانت في محاولتها تقريب مبادئ العقيدة من النظر العقلى ، أى فى جعلها عقلية ، ما أمكن .. » .

هذه مظاهر أربعة ، يذكرها أوجست ميسر ، كانت تميز الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر المدرسى . ومنها مظهر التوفيق ، الذى وجد مثله عند الفارابى وتكاد تكون هذه المظاهر هى بعينها مظاهر الفكر الفلسفى الاسلامى ، منذ عهد الكندى الى قيام الغزالى بمهاجمة الفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

أكانت هذه المظاهر هى خواص التفكير الفلسفى الاسلامى وحده ، تأثر بها الفكر المسيحى فى العصر المدرسى ، عن طريق العرب — وبالأخص عن طريق ابن رشد ؟ أم أنها كانت طابع التفلسف الدينى منذ « أرسطوبولوس » فيما قبل الميلاد ، الى نهاية الأندلس فى القرون الوسطى بعده ؟

ان تاريخ الفكر الانسانى يؤيد أنها كانت طابع التفلسف فى العصور التى اشتبكت فيها الفلسفة الاغريقية بالأديان السماوية :

• فقد كان أرسطوبولوس ، وفيلون بعده ^(١) : من متقدمى الموقنين بين اليهودية والفلسفة الاغريقية .

• وكان يحيى النحوى ^(٢) : فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، أشهر الموقنين بين المسيحية والفلسفة الاغريقية .

• وكان أهم عمل للفارابى ، وابن سينا بعده : هو التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية .

(١) مر ذكره فى الكتاب الاول .

(٢) فى المصدر السابق .

♦ وكان توماس فون أكفينو ومن قبله أسقف كنتربرى أنزليم^(١) :

من الفلاسفة المدرسين ، من الموفقين في القرون الوسطى بين المسيحية والفلسفة الاغريقية .

وكان توفيق هؤلاء جميعا يقوم على أن الحقيقة واحدة : فما في

الدين لا يناوىء الفلسفة ، ثم ما بين الفلاسفة من مذاهب لا يناوىء

بعضه بعضا . فان اختلف الدين مع الفلسفة ، أو اختلف فيلسوف مع

آخر ، فاختلافهما فقط في العبارة دون الجوهر .

فالرغبة في توحيد المذاهب المختلفة أو في التوفيق بينها بناء على

هذه الأمثلة التاريخية ، ليست نزعة خاصة بفلاسفة المشرق ، كما يذهب

« كارا دى فو » ، أو خاصة بالفارابى لسبب يتصل به نفسه ، كما يرى

« دى بور » ، بل هى طابع التفلسف الدينى . وقد كان طابع هذا

التفلسف طابعا واحدا عاما ، فقد كان قدرا مشتركا بين الشرق

والغرب ، في العصور التى اشتبك فيها الفكر الاغريقى مع الأديان .

الفارابى ورأيه في الوجود :

والفارابى ، كما يفهم من مضاده يرى « ثنائية » في الوجود

— كما نسبناها ترجيحاً الى الكندى قبله ، ويعبر صراحة وفى وضوح

عن أخذ طرفيها بـ « الواجب بذاته » وعن الطرف الآخر بـ « الممكن

بذاته » . ويعلل حصر القسمة العقلية فيهما ، دون الاقتصار على

أحدهما ، وبالأحرى دون الاقتصار على الممكن ، بقوله :

(١) هو أشهر الواقعيين في العصر المدرسى . عاش من سنة ١٠٣٥ : ١١٩٩ م ،

وهو صاحب الجملة المشهورة التى عبر بها عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية ،

والعقيدة الدينية : « أنا لا أبحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا

أومن أولا لأصل عن طريقه للمعرفة Credoyt intelligam » .

« ان الموجود على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره .

وهذا الامكان : اما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، واما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول » (١) .

واذا كان الفارابى يرى ثنائية في الوجود ، فانه كغيره من أصحاب الثنائية فيه يرى أحد طرفيها — وهو الممكن — أقل في القيمة من الطرف الآخر . وهو لهذا يذكر أن : « الهيولى آخر الهويات وأخسها ، ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة ، فصار جوهرًا » (٢) .

ثنائية الممكن :

وفضلا عن الثنائية الصريحة الواضحة في الوجود التى يقول بها بين الممكن والواجب الذى لم يسبق بامكان ، بين أضل هذا العالم وما يغيره ويقابله وهو الواجب بذاته ، فالممكن نفسه له حالان في التصور الذهني عنده : حال بقاءه في حيز الامكان وعدم انتقاله الى الوجوب ، وحال

(١) في كتاب « عيون المسائل » (ضمن كتاب المجموع) ص ٦٦ ، الطبعة الاولى ، بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ (١٩٠٧ م) .

(٢) في كتابه « المسائل الفلسفية الاجوبة عنها » (ضمن كتاب المجموع) ص ١٠٨

وجوبه أو وقوعه . فالفارابى فى تصور وجود الممكن صاحب اثنيية
أيضا .

والواجب الذى لم يسبق بإمكان ان قابل الممكن بحاليه جملة ،
فأحد حالى الممكن نفسه يقابل الحال الآخر له . والفارابى قد يتحدث
عن « اثنيية » ويقصد بها تلك الاثنيية التى بين الواجب الذى لم يسبق
بإمكان وبين الممكن . وقد يتحدث عن اثنيية أخرى يريد بها الاثنيية
بين العام والخاص ، أو بين المفهوم والشخص ، أو بين الماهية والهوية ،
وهى الاثنيية بين حالى الممكن .

فالممكن على هذا قبل انتقاله من حيز الحال الأول وهو الامكان
الصرف ، الى حيز الحال الآخر المقابل له وهو حيز الوجوب :

- عام : لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة وبأى شكل .
- ووجوده ذهنى فحسب : لا يدرك الا بالتأمل والتفكر ، ولا سبيل
لادراكه بالحواس ، لأن المفروض فيه أنه لم يتحدد ولم يتشكل بعد ،
والحواس لا تدرك الا صاحب التحديد والشكل .
- وجوهه : مستقل قائم بنفسه ، ولكن فى حيز التصور ذهنى .
لأن ارتباطه فى الذهن بالحال الثانى ، وهى حال الوجوب ، ليس على
نحو أن أحدهما قائم بالآخر ، بل على نحو أن الذهن ينتقل من تصور
أحدهما الى تصور الآخر .

- وهو من عمل العقل والذهن دون الواقع .
- وفى هذه الحال وهى حال الامكان الصرف يأخذ اسم « الماهية » ،
أو اسم « المفهوم » وفى هذه الحال أيضا يساوى « المثال » عند
أفلاطون .

وبعد أن ينتقل الى الوجوب ، أو الى الوقوع بالفعل :

♦ يصبح خاصا ، أو جزئيا ، أو فردا ، أو شخصا . ويلحقه اسم الهوية ، لأن الوجوب تحديد وتعيين ، أى تضيق لدائرة العموم والشمول . وفي هذه الحال وهى حال الوجوب يساوى « ظل » المثال ، عند أفلاطون .

♦ ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى . بعد أن كان لا يتجاوزه ويدرك الآن بالحوس ، بعد أن كان يدرك بالعقل فقط . وهو جوهر ، فى كل حال من حاله : حال امكانه الصرف وحال وجوبه . ولكن جوهريته حال امكانه الصرف ، أو حال كونه ماهية أو مفهوما ، تصير بعد وقوعه ضمن جوهريته وهو خاص ، أو هو فرد ، أو شخص ، أو هوية . وهذه الضمنية لا تسلب الحال الأول معنى الجوهرية ، وان كانت تعطى جوهر الحال الثانى نوع تفضيل عليه . يقابل ذلك أن الأول مفضل ببقائه وثباته على الحال الثانى ، اذا ما ذهب هذا وفنى ..

« .. الجواهر الأولى ، التى هى الأشخاص ، غير محتاجة فى وجودها (الخارجى) الى شىء سواها . وأما الجواهر الثانى ، كالأنواع والأجناس ، فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة الى الأشخاص . فالأشخاص اذن أقدم فى الجوهرية ، وأحق بهذا الاسم من الكليات . وجهة أخرى من وجهات النظر : أن كليات الجواهر (الماهيات والمفاهيم) لما كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحلة ، فالكليات اذن أحق باسم الجوهرية من الأشخاص .. » (١) .

(١) فى كتابه المسائل الفلسفية « والأجوبة عنها » ص ٦٦ (ضمن كتاب المجموع) .

فالفارابي يعترف بصحة وصف الممكن بالجوهرية في كل حاله .
ويذكر فقط ، أن جوهر أحد الحالين اذا فضل جوهر الحال الثاني
باعتبار ، فهذا الآخر يفضل ذاك أيضا باعتبار آخر .

وحديث الفارابي عن « الوجود » يتناول اذن موضوعين :

♦ الأول تقسيمه الوجود الى واجب لم يسبق بإمكان ، والى
ممکن : والطرفان متقابلان تمام المقابلة .

♦ الثاني فيما يتصل بوصف الممكن بالوجود ، واتصافه بالوجود
يختلف باختلاف مرحلتيه : له وجود ذهني في حال بقاءه في حيز
الامكان ، وله وجود خارجي في حال وجوبه ووقوعه .

ومعالجة هذا الموضوع الثاني يعرف عنده ببحث « مشكلة العام
والخاص » ، أو ببحث « الماهية والهوية » في فلسفته المنطقية .

ونقطة الارتكاز عنده في بحث الموضوعين هي « الممكن » نفسه :
مرة يتجه به الى أعلى نحو الطرف المقابل له جملة وهو واجب الوجود
الذي لم يسبق بإمكان ، ويتداخل البحث المنطقي حينئذ مع بحث
المتافيزيقا ، ومرة يتجه به الى أدنى نحو وجوب ذاته وتحققه خارج
الذهن .

والثنائية بين الواجب الذي لم يسبق بإمكان والممكن بعد وقوعه ،
ثنائية بين طرفين موجودين خارج الذهن ، بعد أن وجدا فيه على سبيل
التصور أول الأمر ، أو هي ثنائية بين أمرين خارج الذهن بجانب
تصورهما فيه . ولكن الثنائية بين ذلك الواجب لذاته والممكن قبل
وجوبه ، ثنائية بين موجود خارجي وآخر ذهني .

تحول ثنائية الممكن الى وحدة في الخارج :

والثنائية بين حالى الممكن حال تصور امكانه وحال تصور وقوعه .. ثنائية بين طرفين موجودين ذهنا فحسب . ولكن هذه الثنائية ، بعد وقوع الممكن تتحول الى وحدة في الخارج : مظهرها الفردية والتشخيص . سئل الفارابى عن الأشياء العامة (وهى الماهية) : كيف يكون وجودها (الخارجى) ؟ أهو على سبيل الاستقلال ، فتوجد — وهى كلية — وجودا خارجيا ؟ أم وجودها الخارجى ضمن نطاق محدود ضمن ما يعرف بالشخص والفرد ؟ فقال :

« ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر ، فوجوده على القصد الثانى بالعرض . ووجود الأشياء العامة ، أى الكليات ، انما يكون بالأشخاص . فوجودها اذن بالعرض . ولست أعنى بقولى هذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول : ان وجودها بالفعل على الإطلاق انما هو بالعرض » (١) . ويقول فى موضوع آخر :

« .. وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها انما تصير موجودة (بالفعل) فى أشخاصها . وأشخاص الجواهر يقال انها جواهر أول ، وكلياتها جواهر ثان . لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر ، اذ كانت أكمل وجودا من كلياتهم .. » (٢) .

ومع كون ثنائية الممكن بعد وقوعه ، تتحول الى وحدة فى

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والاجوية عنها » ، ص ٩٤ .

(٢) فى المصدر السابق ، ص ١١٠ . ويلاحظ أن هذا الذى يذكره الفارابى هنا من الاعتبار فى فضل جواهر الأشخاص على جواهر الكليات ، يقابله وجه آخر ، وهو الثبات والبقاء ، تفضل به جواهر الكليات على جواهر الأشخاص ، كما سبق فى نص له (ص ٩٩) .

الخارج ، فهذه الوحدة لا تلغى المغايرة في التصور العقلي بين حاله :
وهما حال الامكان الصرف له وحال وجوده ، أو بين ما يسمى ماهية
وما يسمى هوية . فالماهية هي المعنى العام القابل للتحديد ، والهوية نوع
من التحديد بالفعل ، وهما حالا الممكن . اذ الممكن في حال وامكانه
قابل فقط للتحديد ، وبعد وقوعه أو وجوده متحدد بالفعل و « الأمور
التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية » ^(١) ، ليست ماهيته هويته ،
ولا داخله في هويته . ولو كانت ماهية الانسان عين هويته ، لكان
تصورك لماهية الانسان تصورا لهويته . فأنت اذا تصورت ما الانسان
تصورت هوية الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان تصور الماهية يستدعي
وجودا بتصديقها .

كما أن هوية هذه الأشياء داخله في ماهيتها ، والا لكانت مقوِّماً
لا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهية توهما .
ولو كان قياس الهوية من الانسان — أى بالنسبة الى ماهية
الانسان — قياس الجسمية والحيوانية من هذه (الماهية) ، وكان كما
أن من يفهم الانسان انسانا .. لا يشك في انه جسم وحيوان اذا فهم
الجسم أو الحيوان ، كذلك لا يشك في أنه موجود (خارجي) وليس
كذلك ، بل يشك مالم يقيم حس أو دليل . فالوجود (الخارجي)

(١) وهي الممكنات . لأنه يقول في موضع آخر (في الفصل الثاني ، في كتابه « فصوص
الحكم » ، ص ١٢٦ ، ١٢٧) :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها ، والا لم توجد . ولا يجب وجودها
بذاتها ، والا لم تكن معلولة . فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب (وتقع) بشرط
مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها ، فهي في حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة
الى مبدئها واجبة ضرورة ... » .

أو الهوية ، كما بينا ، ليس من جملة المقومات (للماهية) .. » (١) .
والوجود الخارجى اذن ، غير الماهية فى التصور الذهنى .

وقوع الممكن ليس من طبيعته :

ولكن ، هل تحوّل الماهية الى هوية ، أو هل التحديد بالفعل
للممكن ، أو هل وقوع الممكن وتحققه فى الخارج ، من طبيعة الممكن
نفسه ؟ أم أن ذلك يصير بتدخل أمر خارج عنه ، ليس من جنسه ؟
الفارابى يرى الهوية « محمولة » لجاعل ، وأن الوقوع وان كان
حالا آخر للممكن ، لكن تحققه ليس من ذاته . ويعد هذا التحقيق
» .. من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التى تكون
بعد الماهية (لذات الماهية) . اذ كل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته
ويلزمه ، واما أن يلحقه من غيره . ومحال أن يكون الذى لا وجود له
(وجودا خارجيا) يلزمه شىء يتبعه فى الوجود (الخارجى) . فمحال
أن تكون الماهية يلزمها شىء حاصل الا بعد حصولها ، ولا يجوز أن
يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ،
فيكون أنه كان قبل نفسه ، فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق
التى للماهية عن نفسها . اذ اللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل
الذى اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو . فان الملزم المقتضى لل لازم
علة لما يتبعه ويلزمه ، والعلة لا توجب معلولا الا اذا وجبت ، وقبل
الوجود لا تكون وجبت ، فلا يكون الوجود (الهوية) مما تقتضيه
الماهية فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه . فيكون اذن

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١١٥ : ١١٧ .

المبدأ الذى عنه الوجود (الذى يلحق الماهية) غير الماهية . وذلك لأن كل لازم ومقتضى وعارض ، فاما من نفس الشيء واما من غيره . واذا لم تكن الهوية للماهية — التى ليست هى الهوية — عن نفسها ، فهى لها من غيرها .

فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته (وهو الممكن) فهو هويته من غيره .. ينتهى الى المبدأ ، الذى لا ماهية له مابينة للهوية « (١) .

وهكذا يقول الفارابى :

♦ بثنائية واضحة بين الوجوب الذى لم يسبق بإمكان ، وبين الممكن .

♦ وبثنائية فى التصور ذهنى للممكن ، وبوحدته فى الوجود الخارجى : على معنى أن ماهيته ليست منفصلة عن هويته ، ولا مفهومه مستقلا عن ما صدقه .

♦ وبارجاع وقوع الممكن أو تحققه أو وجوده الخارجى الى المبدأ الذى لا ماهية له مابينة للهوية ، أى الى الواجب الذى لم يسبق وجوبه بإمكان : وهو الله تعالى .

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١١٨ : ١٢٥ .

ويلاحظ هنا أنه فى الحديث عن الماهيات وتحققها فى الخارج ، وهل ذلك يحصل لها من نفسها أم بفعل فاعل ، اشتبكت البحوث المنطقية والميتافيزيقية بعضها ببعض . فالتعبير بالماهيات وما يتبعه من أنها كليات عامة ، وأن تشخصها ضمن أفرادها ... الخ من التعبيرات المنطقية . والكلام عن العلة والفعل ، وعن الحدوث والوقوع وهل بالذات أم بالعرض يتصل بدائرة الميتافيزيقا .

وهو أرسطى فيما يقوله هذا ، مع تعديل فى النقطة الأخيرة ،
اضطره الدين الىه . اذ الدين يجعل وجود العالم فعلا لله الخالق ،
سبحانه وتعالى .

وكان الفارابى هنا أرسطيا ، لأن أرسطو عندما تناول « الوجود »
بالبحث كما ذكرناه غير مرة — تناوله فى دائرة المنطق ، وتصور
فيه وجوبا ذهنيا وامكانا ذهنيا متلازمين ، أو صورة ذهنية ومادة
ذهنية ، احدهما ملازمة للأخرى ، ورأى أن هذه الأثنيتية فى الذهن
تتحول فى واقع الأمر الى وحدة متماسكة .

وقبل أن يتجاوز بتفلسفه دائرة البحث المنطقى الى البحث
الميتافيزيقي ، وقبل أن يفكر فى تحديد الاله — أى وهو لم يزل بعد
فى دائرة التصور ذهنى للصورة والمادة ، والوجوب والامكان
العقليين ، ولم يتجاوز هذا النطاق الى الدين — كان أهم ما يبغيه من
تصور الصورة والمادة ، وتصور الموجود صاحب الحالين وهو الممكن ،
يتصل أحدهما بالآخر أشد اتصال ، لا انفراد لأحدهما عن الآخر ، كان
أهم ما يبغيه هو الرد على أستاذه أفلاطون فى استقلال « المثل » عن
« ظلالها » فى التصور ذهنى والواقع . فالمثل ، كما يراها أرسطو ،
ليست الا صورا للمادة (التى هى الامكان) ، ووجودها الخارجى
ضمن تحقق المادة فقط ، أو هو هذا التحقق . والعقل وحده هو الذى
يستطيع أن يتصور مثالا وظله أو صورة ومادة مستقلين ومنفصلين .
أما فى خارج العقل فالحواس لا تدرك الا شيئا واحدا ، هو هذا
الشخص المحدد .

والفارابى وان كان يتبع أرسطو هنا فى فكرة « الوجود » على

النحو الذى ذكرناه منسوباً للآثنين ، وكما ذكره هو لأرسطو فى كتابه « الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » (١) — الا أنه فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » عند محاولته التوفيق بين أرسطو وأفلاطون فى مسألة الوجود هذه ينسب الى أرسطو أنه يقر بالصور الروحانية (التى هى المثل ، أو الماهيات) ويقر بوجودها خارج الذهن الانسانى ، وخارج الأشياء الجزئية أيضا : وذلك بأن يراها موجودة فى علم الله ، فيقول :

« ومن ذلك — أى مما يقال من خلاف بين الحكيمين — : الصور والمثل التى تنسب الى أفلاطون أنه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيها فيهما . وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومىء الى أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الاله — وربما يسميها المثل الالهية — وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة .

وأرسطو ذكر فى حروفه (٢) كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة ، قائمة ، فى عالم الاله ، غير فاسدة .. وقد نجد أن أرسطو فى كتابه « الربوبية » المعروف بـ « أثولوجيا »

(١) ص ٤٤ ، فى المقالة السادسة . ونصه ما يلى : « المقالة السادسة : تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ، ولا سيما فى الجوهرية ، وتفصيل اقسام الجوهر ، وأنها : هبولى وصورة ومركب ، وأن الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلاى الموجودات ، فان كان للجواهر فلاى الجواهر ، وكيف تحل بالمركبات ، وإى الاجزاء توجد فى الحدود ، وإى الصور يفارق ، وإيها لا يفارق ، وان لا وجود للمثل » .

(٢) كتاب لأرسطو فى بحث « ما بعد الطبيعة » رتب مقالاته وفصوله على حسب الحروف الهجائية .

يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية ،
فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها ، من احدى ثلاث
حالات :

- ♦ اما أن يكون بعضها مناقضا بعضها الآخر .
- ♦ واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .
- ♦ واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها ، وان اختلف
ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق .

فأما أن يظن بأرسطو — مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه
المعاني عنده ! أعنى الصور الروحانية — أنه يناقض نفسه في علم
واحد ، وهو العلم الربوبى .. فبعيد ومستنكر .

وأما أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له .. فهو أبعد جدا ،
اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول .
فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان : اذا كشف عنها ارتفع الشك
والحيرة ، ثم يذكر التأويل على الوجه الآتى — : « لما كان الله تعالى
حيا ، موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور
ما يريد ايجاده في ذاته ، جل الله من اشتباه .

وأيضا ، فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغير ،
فما هو بحيّزه أيضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ، ولو لم يكن
للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحى المرید فما الذى كان
يوجدّه ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من

نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجد
انما يوجد جزافا وعلى غير قصد ! وهذا من أشنع الشناعات .

فعلى هذا المعنى ينبغى أن تعرف ، وتُتصور أقاويل أولئك
الحكماء ، فيما أثبتوه من الصور الالهية ، لا على أنها أشباح قائمة
في أماكن أخرى ، خارجة عن هذا العالم . فانها متى تصوّرت على هذا
السييل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها ، كأمثال هذا
العالم . وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم
الكثيرة ، في كتبه في الطبيعيات .. » (١) .

فالفارابى ، يستبعد على أفلاطون أن يقول بوجود المثل والصور
في عالم مستقل ، خارج الذهن وخارج الأشياء . ويستبعد على أرسطو
أن ينكر وجودها خارج الأشياء . وجعل نقطة التقاء قوليهما : أنها
أيضا خارج الذهن الانسانى وخارج الأشياء ، ولكن لا في عالم مستقل
بل في علم الاله .

ولكنه — عندما حاول التوفيق بينهما في هذه المسألة ، على هذا
النحو وهى مسألة وجود المثل والصور — اعتمد على كتاب منحول
لأرسطو هو كتاب « الربوبية » ، وهو كتاب أفلوطينى المصدر
أفلاطونى الأساس . فما فيه لا يعطى اذن الا صورة لما في كتب
أفلاطون وحده ، مع شيء من التعديل ، لا يغير من نظريته فيها .

وفي غير كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » الذى اعتمد الفارابى

(١) مقتبس من صحائف : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، من كتاب « الجمع بين رأيى

الحكيم » .

فيه فى التوفيق بين الفيلسوفين على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الربوبية » ، لم يزل صاحبنا الفارابى يذكر الرأين : رأى صاحب المثل ورأى صاحب الصور ، على أنهما متقابلان لا التقاء بينهما . ولم يزل يتابع هو صاحب الصور فى رأيه فيها .

وفى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قرر أنهما وجهتا نظر ، تعلق بهما فريقان مختلفان . وذلك عندما سئل عن هذه القضية ، وهى : الانسان موجود . هل هى ذات محمول ، أم لا ؟ وأجاب بقوله :

« هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها . فقال بعضهم : انها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : انها ذات محمول . وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة ، وجهة : وذلك أن هذه القضية وأمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور ، فانها غير ذات محمول ؛ لأن وجود الشئ ليس هو غير الشئ ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده ، أو نفيه عن الشئ . فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول .

وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقى ، قلبها مركبة من كلمتين ، هما أجزاءها . وأنها قابلة — لذلك — للصدق والكذب . فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » (١) .

فاجابة الفارابى على هذا النحو ، تجعل فرقا بين الرأين ، وقد نسب أحدهما : الى الطبيعيين أى الى الواقعيين (realist) أصحاب

(١) ص ٩٧ « من كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » .

مذهب ال Realismus ، ونسب الثاني الى المنطقيين أى الى الاسمين (nominalist) أصحاب مذهب ال Nominalismus (١) .

(١) والخلاف بين المذهبين كان سائدا في القرون الوسطى ، عند المسيحيين أيضا ، وبالأخص في العصر الاول من عصور المدرسيين . ويقول أوجست ميسر August Messer ، في كتابه « تاريخ الفلسفة » (ج ١ ص ١٢٠ - ١٣٦) شارحا للمذهبين ، وقيمهما عند المسيحيين ، بقوله : « وفي العصر الاول (في القرن الحادى عشر) كان الاهتمام الفلسفى متجها نحو مسألة العام والخاص : ما حقيقة العام ؟ وما صلته بالأشياء الجزئية ؟ وقد حل هذا المشكل بحلول كثيرة ، لكنها كلها ناشئة عن تمحل ذهنى . أما البحث الإيجابى للحقيقة ، فبقى غير متطور ، طول القرون الوسطى كلها .

• فوجود المعنى العام ، بناء على نظرة من النظرات التى اتخذت أساسا لحل هذا المشكل ، وجود حقيقى real ، وهى نظرة المذهب الواقعى Realismus .

والأمور العامة ، أو الكليات - بناء على رأى الأفلاطونية الحديثة ، أو الفلسفة القديمة للمسيحية - تفهم على أنها أفكار الله الإيجابية أو الخالقة . وهى تبعا لذلك الموجودات الحقيقية الأصلية ، التى درجتها فى الحقيقة أعلى من درجة الأشياء الجزئية الواقعة . وهذا المعنى يزداد اتساعا ، بواسطة الخلط بين معنى الوجود ومعنى القيمة . وبهذا يعتبر الله ، الذى يشتمل على كل المعانى أعم حقيقة وأحقها Aellrealist ، واكملها .

أما علاقة العام بالأشياء الجزئية ، فهى على نحو : أن العام هو الجوهر الذى لا يتغير حاله فى كل الأفراد ، وما عدا ذلك فيها فهو فروقات سطحية عرضية .

وزعيم هذا الرأى « فيلهلم فون شامبو Champeoux » الذى عاش ما بين ١٠٧٠ - ١١٢١ م ، والذى كان مدرسا فى باريس .

وغيره من الواقعيين ، يرى أن الكليات ، أو الأمور العامة (وهى الأجناس) ، لها حالات مختلفة ، بواسطة تحولها الى أنواع أو أفراد ، ولكن مع ذلك بالنسبة لجوهرها لا تتغير .

واسقف كنتربرى Canterbury ، « أنزليم » Anselm (١٠٣٥ - ١١٠٩ م) أشهر الواقعيين . وقد عبر عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية والعقيدة الدينية فى هذه الجملة : « أنا أبحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الإيمان ، ولكن أنا أؤمن أولا بالأصل عن طريق الإيمان للمعرفة » . ولكن مع ذلك تمسك بأن الإنسان بواسطة =

== القوى الطبيعية لفكره ، يستطيع أن يصل الى معرفة بعض الحقائق ، وبالأخص معرفة وجود الله . وهو نفسه عرض جملة أدلة على وجود الله . وأشهرها الدليل الوجودى (المشتق من الله نفسه) ومحصله : نحن نفكر أن الله هو أكمل حقيقة . وإذا افترضنا أنه مظنون فحسب ، نقصته صفة رئيسية من صفات الكمال وهى الوجود ، وعلى ذلك لا يكون أكمل حقيقة ، واذن يجب أن يكون الله موجودا .

وهذا الدليل سقيم بسبب التفرقة الناقصة فيه بين المنطقى (المظنون فحسب) والوجودى (الواقعى) ، وهو قد عرض بمقلية المذهب الواقعى المدرسى الذى يفهم الوجود كقابل للنمو والزيادة ، وكصفة بجوار الأخرى . وسابقا اعترض الراهب « جونيلو » Gaunilo بأن وجود الله لا يمكن أن يستخلص من معناه ؛ بل يجب أن يدل على هذا الوجود من ناحية أخرى ، من العالم مثلا ، والا أمكن للإنسان أن يستخلص وجود أى شيء كامل (كجزيرة كاملة ، مثلا) من معناه .

• والاتجاه الآخر المتناقض للمذهب الواقعى هو الاتجاه الاسمى Nominalismus ،

وقد وجدت نواته عند أرسطو . فان أرسطو قد علم أن الأشياء الجزئية الواقعية ، هى الجواهر الأولى (أى الجواهر الحقيقية) ، وأن الجواهر لا تكون محمولا فى القضايا . ولأن المعانى العامة ، وهى بدون موضوع ، يمكن أن تستعمل محمولا (مثل هذا ذهب) ، فهى بناء على ذلك ليست جواهر . ولكن ، ما هى اذن ؟ عند التحويين أمكن للإنسان أن يجد أن المعنى العام هو جمع لعدد غير محدود من الأمور الواقعة تحت اسم ، بواسطة كلمة يتلفظ بها . وبناء على هذا ، توصل البعض الى ما عرف بالمذهب الاسمى ، ويذهب الى أن : الأمور العامة ليست حقيقية ، بل فقط أسماء لأشياء مختلفة ، تستخدم كعلامات لها ، ولخصائصها . والموجود حقيقة هى الأشياء الجزئية الواقعة . فمثلا : هذه الزهرة هنا ، ولكن ليست الزهرة - على الإطلاق - هنا .

وزعيم هذا الاتجاه « روسيلان فون كومبيان » Roscelin von Compiègne ، توفى بعد سنة ١١٢٠ م . وتوجه بمذهبه الاسمى لمبدأ الثلاثية : فإذا كان فى الواقع لا توجد الا أفراد ، فلكذلك الأشخاص الالهية الثلاثة ، ثلاث حقائق مفردة منفصل بعضها من بعض ، ثلاثة آلهة متساوية فى قوتها وارادتها .

• وهناك طريقة وسطى فى النزاع حول العام ، يتزعمها مؤسس الطريقة الجدلية المدرسية peter Abaelard (١٠٧٩ - ١١٤٢ م) . فهو يعطى المذهب الواقعى =

والمذهب الأول : يمت بصلة وثيقة الى رأى أفلاطون فى المثل .

♦ وأساس الرأى الثانى : هو ما يعرف لأرسطو فى الصورة

والمادة ، أو فى المفهوم والمصدق .

= حقا فى أن يرى: أن الأمور العامة ليست كلمات وأسماء فحسب ؛ بل توجد حقيقة ، قبل الأشياء الفردية (ante res) ، وذلك بوجودها فى الله ففكرة الخالقية وهذا يشبه توفيق الفارابى بين الحكيمين فى هذه المسألة . انظر ص ٢٣١ - ثم (توجد) فى الأشياء نفسها (in rebus) ، كساوية أو مشابهة لصفاتها الأساسية . وأخيرا (توجد) بعد الأشياء (post res) - فى الدهن - كعمانى عامة ، نوجدها نحن بوساطة تفكيرنا المقارن والمستخلص .

وقول Abealard هذا ، صحيح : فوجودها قبل الأشياء ليس له اعتبار فحسب فى النظرة الميتافيزيقية كسابقة فى علم الله ، بل أيضا فى النظرة المنطقية من حيث ان معانى الأجناس توضع وتنظم فوق أمثلتها . ووجودها فى الأشياء يوافق النظرة الوجودية، من حيث يتمثل مثلا ، فى كل منزل حقيقى معناه أو مفهومه . ووجودها بعد الأشياء له اعتبار بالنسبة للبحث النفسى .

ويعترف - مذهب Abealard - للمذهب الاسمى فى مقابل هذا بأن الأشياء الجزئية هى أيضا حقائق واقعية ، وأنها جواهر فردية . ولكنه يلاحظ - على المذهب الاسمى - بحق أن الكلمة وهى نفسها شئ فردى ، لا تستطيع أن تكون علامة على الأشياء الكثيرة المسماة بها ، اذا لم تكن ذات صلة وثيقة بدلالة عامة ، وبمعنى عام .

أما « توماس فون أكفينو » Thomas von Aquino (١٢٢٥) فىرى أن المدرك موجود خارج الدهن وفى الدهن خارج الدهن : يوجد كشيء فردى ، له خصائصه الواقعية .

والموجود حقيقة هو الافراد . أما العام فهو مظنون ، ووجوده فى العقل فحسب : ك « مثال » (ante rem) فى علم الله ، وك « صورة » لهذا المثال ، وناشئ عنه (Post rem) فى عقل الانسان . أما وجوده فى الافراد (in re) فك « ماهية » متفقة فى الكل لا تنفك بحال كشيء مستقل عن أفرادها .

والصور الاولى الدائمة - وهى الأمور العامة - لكل موجود وكل ذى قيمة ، لا ينظر اليها على أنها موجودة فى طبيعتها (كما يقول أفلاطون) ، بل ينظر على كل أنها تستخلص من الأشياء الخارجية بواسطة انتزاع العقل ، ومتابعته فى الاستنتاج .

ولو أن تفكير أرسطو بقى فى حيز البحث المنطقى ، لم يتجاوز به نطاقه الى دائرة ما بعد الطبيعة والدين ، لكان مستقيما فى عناصره وفى مقدماته وتائجها . ولكن لأمر ما أراد أن يحدد الاله الذى يجعله الدين أسمى موجود فى الكون كله ، فحدده بأنه صورة بدون مادة ، أى واجب لم يسبق بإمكان . وتصوره عندئذ أنه ذو حالة واحدة .

فأصبح العقل ، بعد أن كان لا يتصور صورة بدون مادة ، ووجوبا بدون امكان ، يتصور صورة محضة ، ووجوبا محضا — أصبح يتصور فى الكون ميدانا لا يطرأ للعقل أن يتصور فيه مادة وامكانا وهو ميدان الاله .

هنا الآن ، يقال : ان أرسطو بعد تفلسفه فى الجانب الالهى ، يرى اثينية بين الاله وغيره من الموجودات ، وهى اثينية واضحة لا تقبل الالتئام ، فضلا عن الانصهار ، لأن أحد طرفيها ذو حالة واحدة ، والطرف الآخر ذو حالين .

والازدواج بين حالى الطرف الآخر وهو الممكن ، وبعبارة أخرى اتصال صورة الممكن بمادته ، ووجوبه بعد امكانه ، بقى — فى نظر أرسطو — بعيدا عن مجال الطرف الأول ، صاحب الحال الواحدة . والاتصال بين الطرفين اذن يكاد يكون تاما ، لولا أن صاحب الحال الواحدة معشوق لذى الحالين ، ولولا أن هذا الثانى يجب أن يتخطى نطاق حاله الأول الى حاله الآخر ليساير عشقه ، فيسعى لأن يكون مثل صاحب الحال الواحد .

فصاحب الحالين سيتطلع حتما الى صاحب الحال الواحد ،

ويندفع تبعا لذلك لأن يكون على شاكلته . فلولا هذا التطلع الطبيعي من أحد الطرفين للآخر ، لما كان هناك اتصال بينهما بحال ما ، ولتصور الذهن اعراض أحدهما عن الآخر اعراضا تاما ، بعد أن تصور عدم وجود شركة ما بين طبيعتهما .

فأرسطو لم يربط بين الواجب الذي لم يسبق بمادة وبين الممكن ، على أن الأول مؤثر في تحقق الثاني ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

والفارابي ، بعد أن أطلق على الله — الذي وصف في الاسلام بالخلق والايجاد — الواجب (الذي لم يسبق بمادة أو امكان) أصبح يريد الواجب عنده في صلته بالمقابل له ، وهو الممكن ، موجدا له في الخارج ، وموجبا ومحققا له . وكان حتما بناء على ذلك أن يكون وجوب الممكن من غير ذاته ، وأن تكون الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل .

فليس بين المعلم الأول والمعلم الثاني خلاف اذن في الثنائية الصريحة بين الواجب الذي لم يسبق بمادة وبين الممكن ، ولا في الوحدة الخارجية لطرفي الثنائية التصويرية الذهنية للممكن : وهما الماهية والهوية . والخلاف بينهما هو فقط في : هل وجوب الممكن من ذاته ؟ أم من غيره ؟

لكن المستشرق « ماكس هورتن Max Horten ^(١) يرى أن « الثنائية » الاغريقية في « الوجود » تحولت عند الفارابي الى « وحدة » ، وأن الفارابي بذلك خالف أفلاطون وأرسطو ، وأن مخالفته

(١) في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » : ص ٧٣ - ٧٦ .

لهما كانت تحت تأثيره بالأفكار الهندية التي كانت واضحة في المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتي تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود وليس لها الوجود من ذاتها . ثم يحكم أخيراً بأن مثل هذا التوفيق — بين الفكر المختلفة — دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقي ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق Synthese عميق من طرفين مختلفين شرقي وغربي ! ونص عبارته :

« الفارابي يرى أن « الوجود » قريب في المعنى من الفردية Individualität . وهذا الوجود يطرأ على الماهية ، وليس من مقوماتها الذاتية ، لأنهما مختلفان : فليست الماهية متضمنة في معنى الوجود ، ولا هذا متضمنا في معنى الماهية ، ويجتمعان فحسب في الله ، والله وحده ماهيته عين وجوده .

وبناء على ذلك : فأفراد الوجود ممكنة ، على معنى أنها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد . فان وجدت فلا بد أن تتلقى وجودها من قوة خارجة عنها . والخلق تبعا لذلك معناه منح هذا الوجود : هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة ، وعلى سبيل الحقيقة ، على ممكن في نفسه ، وقابل فقط لأن يوجد ، وهو الماهيات .. فالماهيات في نفسها ممكنة تستقبل هذا الوجود وتصير بذلك حقيقة .

ولأن الوجود يطرأ على العالم الممكن ، المستعد فقط لأن يكون حقيقة ، وليس هو في نفسه حقيقة — نشأ اشكال حاصله : كيف تصير الماهية غير الحقيقية حاملة للوجود ، مع أن غير الحقيقي لا يمكن أن يكون حاملا للحقيقي ؟

والفارابي لم ير هذه الصعوبة ، لأن الوجود بناء على رأيه يطرأ من الخارج على الماهيات . وهو في الواقع مشابه للتشخص ، أى طروءه مشابه لتحديد العام ، وتحويله الى شىء مفرد .. وبهذا تحمل الماهيات فى نفسها الوجود الحقيقى .

وبهذا تتحول الثنائية الاغريقية هنا فى الجماعة الاسلامية الى « وحدة » ؛ اذ الثنائية عند أرسطو وأفلاطون واضحة كل الوضوح :

- ♦ الله .. والمادة غير الصورة وغير المشكلة .
- ♦ الصورة .. والمادة الأولى أو العام (غير المحدد)
- ♦ المثل .. والفردية .

وفى الأفلاطونية الحديثة رفعت المقابلة بين الله والمادة : عن طريق أن هذا المذهب الفلسفى صور خروج المادة من الله ، بعد أن كانت كامنة فيه (١) .

وفى الاسلام استمرت محاولة رفع هذه المقابلة بينهما ، عن طريق أن الصورة والمادة متفتقتان فيما يسمى الماهية ، التى جعلت الفردية مقابلة لها ، عند الفارابى .

وأظن أن الأمر اشتبه على « ماكس هورتن » . لأن الثنائية التى ذكرها للاغريق عند أفلاطون وأرسطو : بين الله والمادة ، أو بين المثل والأفراد ، لم تصر الى « وحدة » عند الفارابى . لأن الفارابى لم يزل يقول بمقابلة صريحة بين الله كخالق وعالم أصله الامكان كمخلوق له .

(١) على نحو ما ذكر بالتفصيل فى الكتاب الاول .

أما الثنائية بين حالى الممكن — وهما حال تصور امكان وقوعه وحال وقوعه بالفعل ، أو هما حال كونه ماهية معقولة وحال كونه هوية خارج الذهن وفى واقع الأمر — فأرسطو والفارابى بعده ، يقولان معا بتحولها فى الخارج الى « وحدة » . فلا يدرك فى الحس الا شىء واحد هو الهوية ، قامت به الماهية أو حلت فيه . وأرسطو والفارابى معا يخالفان أفلاطون فى ذلك تمام المخالفة ، لأن هذا يقر بوجود خارجى للمثل التى هى الماهيات عندهما .

والفارابى كان يكون حقا مخالفا لأرسطو ، كما يحكم « ماكس هورتن » ، لو أنه ادعى وحدة بين الواجب الذى لم يسبق بإمكان والممكن . ولو أنه فعل لكان ذلك استمرارا للأفلاطونية الحديثة ، فى محاولتها رفع المقابلة بين طرفى الثنائية لو أنه حاول هو رفعها بين الله والعالم .

و « هورتن » نفسه فى صدر النص المنقول عنه هنا ، ينسب للفارابى تقرير الثنائية بين ممكن أن يوجد وأن لا يوجد من جهة ، وبين موجود بالضرورة من جهة أخرى .

ثم هو بعد هذا النص يتحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » عن الثنائية الأخرى ، بين حالى الممكن التى تصير عند الفارابى الى وحدة ، كما صارت عند أرسطو قبله الى وحدة أيضا . فيقول :

« .. وهذه الاثنينية فى الوجود ، تبدو لنا أول الأول فى صورة الماهية Individualität ، والفردية Wesenheit . وقد يبدو ازدواجهما هذا مشابها لما بين الماهية والهوية Dasein .

والفارابى — يستمر « هورتن » فى التحدث عنه — فى الفصل الأول من كتابه « فصوص الحكم » يعالج هذا الموضوع بمهارة فائقة . لأنه جعل الأشياء عبارة عن ماهيات عامة ، تتحول الى هذه الأشياء ، أى الى هويات . وبذلك تتلقى صور وجودها الحقيقى concret ، بعد أن كانت قبل ذلك فى علم الله تملك فقط صوراً عامة . فهى تخرج من الله ، وتصبح حقائق غير الهية ، وتلبس صورة الهوية . فالفردية هى والهوية سواء .

ومنح الماهيات العامة الهوية — وهو عمل الفردية — يأتى من جانب الله تعالى . وبهذا جاوز الفارابى نطاق أفلاطون ، وأعطاه الصورة التى استمر أساسها سائراً فى الجماعة الإسلامية . وتحقيق المثل التى لأفلاطون أصبح الآن فى نظر الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة .

وهذا التطور للمفاهيم والمعانى الأرسطية ، الذى وجد عند الفارابى ، آت عن طريق تأثير الأفكار الهندية ، التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الإسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود .

فالفارابى لم يكن اذن صاحب مذهب خاص — كما يدعى « هورتن » — تتحول فيه الثنائية فى الوجود الى وحدة فيه ، فضلاً عن أن يكون متأثراً فى هذا المذهب بالأفكار الهندية . والفارابى لم يزل ثنائى الرأى فى الوجود : يقول بثنائية بين وجوب لم يسبق بإمكان وبين ممكن . ولم يزل كأرسطو مخالفاً لأفلاطون فى اثبات

وجود خارجى للماهيات (التى هى مثل أفلاطون) مستقل عن الهويات
أو عن الأفراد .

ويبدو — كما ذكرنا — أن الأمر اشتبه فقط على « هورتن
عندما نسب الى الفارابى تقريب الثنائية الى وحدة : فساوى بين ثنائية
الله والمادة ، والثنائية بين حالى الممكن . وظن أن اعتراف الفارابى
بالوجود الخارجى للماهيات ضمن الهويات فقط ، وليس مستقلا عنها
كما يرى أفلاطون ، اعتراف منه بحلول الله فى المادة ، أو بصيرورتهما
فى الخارج أمرا واحدا .

ولأن الأمر اشتبه عليه على هذا النحو استرسل فى بحث
الأسباب التى أدت بالفارابى الى هذا المذهب الخاص ، الذى يخالف
فيه أرسطو وأفلاطون ، والذى يزداد عمقا عن الأفلاطونية الحديثة !!
واهتدى الى أن هذه الأسباب ترجع الى التأثير بالأفكار الهندية ، التى
تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها
الوجود !! وكان حتما على « هورتن » فى بحثه عن الأسباب — كشأنه
ومن يجاريه فى طريقته من المستشرقين — أن يذكر أمرا خارجا عن نطاق
العقلية الاسلامية ، ترجع اليه الظاهرة أو الظواهر التى فتش عن
أسبابها . لأن هذه العقلية الاسلامية لم تكن من النوع الذى يستطيع
التغيير فيما يعرض عليه من آراء دون دفع خارجى ، على نحو
ما يريدون تصويره !

ولم تكون النظرة الى هذا العالم — على أنه دار « العدم »
والفناء ، يستقبل وجوده من أمر خارج عنه — اذا كانت توحى بتغيير
فى التفكير وفى رأى ، لم تكون هذه هى نظرة الفكر الهندى وحده ،

حتى ينحصر تأثر المسلمين بها ، وهى من خصائص كل دين ، لأنها مقومات طبيعة الدين كدين ؟

ولكن قضى على المسلمين ، وعلى الشرقيين ، أن يوضعوا من بعض المستشرقين — ان هم عالجوا تفكيرهم وآراءهم — فى ميزان القيم الذاتية ، ثم تنفى عنهم الأصالة فى التفكير والرأى !!

وبعد أن يحكم « ماكس هورتن » على العقل الاسلامى بالتقليد ، على نحو ما ذكر — بعد خلط منه نفسه فى فهم بحث الوجود عند الفارابى — يستطرد فى الحديث بما يظن أنه ينتزع من الشرقى العادى الاعجاب به . لأنه يلبس فى حديثه ثوب الباحث المنصف ، والمحقق المدقق ، فيقول :

« .. وهكذا — يعلق « هورتن » — كان توفيق الجماعة الاسلامية للأفكار الفلسفية المختلفة يرى فى غاية الانسجام ، حتى انه ليظن أن مثل هذه الفكرة الهندية من مخلفات أفلاطون ! ومثل هذا التوفيق دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق عميق Synthese من طرفين مختلفين ! » .

والفارابى الآن كما يبدو مما تقدم فى حديثنا عنه ، أرسطوطاليسى فى بحث الوجود . ينكر أن يكون للماهيات وجود خارجى ، غير وجود الهويات .

ولكنه فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » يثبت لها وجودا خارجا عن الذهن ، غير وجود هوياتها ، على ألا يكون فى عالم مستقل خاص بها ، بل فى علم الله .

وبذلك يجعل الفارابى هنا أرسطو معترفا بما قرره أستاذه أفلاطون ، من وجود خارجى عن الذهن للمثل (التى هى الماهيات الأرسطية) غير وجود ظلالها التى هى الأفراد .

وكان الماهيات أو المثل — بناء على هذا التوفيق — فى كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » لها ثلاثة أنواع من الوجود :

- ♦ وجود خارج عن الذهن والأفراد : وهو وجودها فى علم الله .
- ♦ وجود فى الذهن والتصور : وهو وجودها فى عقل الانسان .
- ♦ وجود خارج عن الذهن وليس خارجا عن الأفراد : وهو وجودها ضمن الهويات (١) .

وبغض النظر عن هذا التوفيق الذى ذكره الفارابى فى الكتاب السابق يكون للماهيات أو المثل نوعان فقط من الوجود ، هما الأخيران .

(١) وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات ، يحكيها « هورتن » فيما سبق ص ١١٥ ، عن الفارابى ، ناسبا لها اياه فى كتابه « فصوص الحكم » . والاولى أن تنسب الى أرسطو وأفلاطون ، بناء على التوفيق الفارابى بينهما فى كتابه « بين رأى الحكيمين » ، معتمدا فى هذا التوفيق على كتاب منحول لأرسطو يقربه من أفلاطون وهو كتاب « الربوبية » . اذ أن الذى للفارابى نفسه فى كتاب « فصوص الحكم » هو رأى أرسطو الاغريقى الصريح ، لا الافلوطينى .

وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات تشبه أيضا ، ما ينقله أوجست ميسر ، فيما سبق .

(فى هامش ص ٣٣٧) Abaelard ، من زعماء المدرسين ، الموفق بين الاتجاهين : عن الواقعى والاسمى فى وجود « العام » . ولعل Abaelard فى هذا ، متأثر بالأفلاطونية الحديثة ، التى ألف كتاب « الربوبية » وفق تعاليمها . اذ أنها تجعل مثل أفلاطون ، وهى كليات مستقرة فى العقل الاول ، الناشئة عن « الواحد » من كل وجه (يراجع الكتاب الاول) .

والفارابي ، في توفيقه بين الحكيمين في هذه المسألة ، وفي غيرها — كمسائل حدوث العالم ، ومعاد النفس .. الخ — يعتمد على كتاب منحول لأرسطو ، هو كتاب « الربوبية » . أو ما يسمى بـ «أثولوجيا» . وهو كتاب أفلوطيني ، جاء مستخلصا من مذهب الأفلاطونية ، أو ألف على أساسها ، ونسبته لأرسطو لا تعطيه الحق في تصوير مذهبه ، كما هو . . فمحاولة التوفيق من الفارابي بين أرسطو وبين أفلاطون هنا ، هي في الواقع محاولة شرح أفلاطون بما ينقل عن أفلاطون .

وهكذا يبدو أرسطو عند الفارابي مرة واضحا يمثل حقيقة نفسه ورأيه ، فيما يذكره عنه في كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ومرة أخرى مقنعا يتعد قليلا أو كثيرا في التعبير عن ذاته ، فيما يذكره عنه في كتاب « الربوبية » . وسر هذا الاضطراب يتصل بالكتب المزيفة من جانب ، والثقة بعصمة الحكمة الاغريقية من جانب آخر ، التي كان من نتائج هذه العصمة اعتقاد أن الحقيقة لا تتعدد ، أو أن التعبير عنها هو وحده الذي يختلف ويتعدد .

ولولا نسبة كتاب « الربوبية » لأرسطو ، لبدا أرسطو في التفكير الاسلامي اغريقيا كما كان ..

ولولا ثقة حكماء المسلمين بفلاسفة الاغريق وبعصمة أقوالهم ، لتيقظوا الى الخلط في نسبة الكتب الفلسفية لغير أصحابها .

تعليق :

هذا الذي ذكرناه الآن للفارابي في الوجود — ووازنا بينه وبين ما لأفلاطون مرة وأرسطو مرة أخرى ، ويوجد عند غير الفارابي من غير حكماء المسلمين أيضا في القرون الوسطى على نحو ما للفارابي ،

كما رأينا فيما نقله أوجست ميسر عن علماء العصر المدرسى (١) —
هو نتيجة عمل عقلى ، قوامه أساسان :

♦ الفكر الاغريقى ، ممثلا فى أفلاطون وأرسطو من جانب .

♦ والدين من جانب آخر .

وكان الفارابى خطأ للوصول الى هذه النتيجة العقلية خطوتين :

♦ الخطوة الأولى : هى الوقوف على الثنائية عند أفلاطون

وأرسطو ، وقد كانت عند الأول : بين المثل من جهة وظلالها أو هذا العالم من جهة أخرى ، وعند الثانى : كانت بين الصورة من جهة والمادة أو هذا العالم من جهة ثانية . والعالم فى نظرهما معا أفراد وأشياء مشخصة .

والمثل فى نظر الأول ، جواهر موجودة على سبيل الحقيقة

Real ، وجود استقلال فى عالم خاص بها . والصور (التى تشبه مثل أفلاطون) فى نظر الثانى موجودة كجواهر فى الذهن فقط ، وموجودة على سبيل الحقيقة فى أفراد هذا العالم .

♦ الخطوة الثانية : تحويل الثنائية عند الفلاسفة الدينيين مسلمين

ومسيحيين بجعلها الله والعالم ، بدلا مما كان عليه الأمر عند الاغريق بين المثل وظلالها أو بين الصورة والمادة ، ولكن مع اعتبار ما لأفلاطون وأرسطو فيها . واستدعى هذا التحويل حتما توفيقا بين ما لهذين الفيلسوفين من ناحية ، وبين الدين المسيحى أو الاسلامى من ناحية أخرى .

(١) كما سبق فى هذا الكتاب.

ففى الطرف الأول من طرفى الثنائية وهو الله فى نظر الدين ،
والمثل فى نظر أفلاطون أو الصورة فى نظر أرسطو ، رؤى أن يكون
التوفيق فيه على هذا النحو :

المثل : ليس بمستطاع قبولها هنا فى التوفيق على أنها جواهر على
سبيل الحقيقة موجودة وجودا خارجيا — وهى نظرة صاحبها إليها من
الوجهة الميتافيزيقية — فلتقبل على أنها أمور عامة ، كلية تعقل ، وهى
الصفحة المنطقية لها فى نظر صاحبها أيضا . وتكون عندئذ الآن هى
وصور أرسطو سواء : فى عمومها ، وفى وجودها العقلى .

بعد هذا ، أى بعد أن تؤخذ من وجهة نظر لأفلاطون ، تتفق مع
نظرة أرسطو إليها ، وهى أنها موجودات عقلية كلية يفرض المحل
الأول لمعقوليتها فى علم الله تعالى . وبذلك يذهب الطرف الأول من
ثنائية كل من أفلاطون وأرسطو فى الطرف الأول من ثنائية الدين
وهو الله .

فالله الآن موجود ، وجودا خارجا ، على سبيل الحقيقة ..
ومودع فى علمه المثل ، أو الصور ..
وعلمه — لذلك — علم كلى .

بقى الطرف الآخر من طرفى ثنائية الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية
وثنائية الدين وهو واحد فى الجميع ، هو العالم أو بالأحرى أفرادها ،
وهذا الطرف قبل التوفيق كان على هذا النحو :

كانت صلة هذه الأفراد بمثل أفلاطون على نحو أنها ظلال لها ،
وصلتها بصور أرسطو على أنها هويات لها ، لا تنفك عنها فى الوجود

الخارجى . وكان أفلاطون — مع رأيه أن هذه الأفراد ظلال للمثل — لا يرى أن هذه تؤثر فى تلك . وبالعكس كان رأى أرسطو : كان ينسب الدفع فى حركة هذه الكائنات الفردية الى الصورة المحضة ، وان كان يرى حركتها بعد ذلك من ذواتها .

وببقاء الوضع على هذا النحو ، نرى أن تصوير أفلاطون لعلاقة مثله بأفراد العالم ، وكذا تصوير أرسطو لعلاقة صورته بهذه الأفراد أيضا لا يرضى الدين ؛ لأن الدين يرى :

• أولا : أن هناك تأثيرا فى أفراد هذا العالم .

• وثانيا : أن هذا التأثير من جانب الله .

وبما أن الطرف الأول من ثنائية الفلسفة الاغريقية ذهب فى الطرف الأول من ثنائية الدين — كما تقدم ، فقد أصبح الأمر نتيجة لهذا التوفيق أن الله الذى فى علمه توجد المثل ، أو الصور (التى هى الكليات ، أو الأمور العامة) وجودا أوليا ، هو المؤثر فى هذا العالم : هو الموجد ، أو الخالق له .

ولكن على أى نحو يوجد الله أفراد هذا العالم ؟ أيوجدتها بأن يربط ما فى علمه من كليات وصور بالمادة ، فتوجد الأفراد وفى وجودها يكون وجود تلك الكليات وجودا خارجيا أيضا كما يرى أرسطو ؟ أم أنه خلقها وصورها على شاكلة ما فى علمه (من مثل) كما يريد الدين ؟

والأخذ بالتوجيه الأول ان أرسطو فى ناحية ، وهى أن يعترف بأن وجود الصور الوجود الخارجى لها ضمن أفرادها فقط ،

لا يرضيه في ناحية أخرى وهي أن هذا الربط « مجعول » بفعل فاعل آخر وراء الصورة والمادة ، مع أنه لا يتصور في الوجود إلا الصورة والمادة .

على أن الأخذ بالتوجيه الأول لا يلبي من جهة أخرى رغبة الدين تلبية كاملة . لأن الدين يفضل أن يرى وجود أفراد العالم ناشئة عن الله باديء ذي بدء ، دون أن تكون هناك مادة ، ودون أن يكون هناك في الأزل في علمه تعالى أمور عامة كلية أودعها بعد ذلك المادة ، فتحقق هذا العالم عن هذا الطريق ؛ وهو طريق اتصال الصورة بالمادة .

والأخذ بالتوجيه الثاني ان أَرْضَى الدين ، إلا أن الله — لأنه خلق الآن أفراد العالم على شاكلة المثل — عندئذ ينزل منزلة « صانع العالم » Demjurg عند أفلاطون . وصانع العالم عند أفلاطون غير المثل ، فضلا عن أن يكون متضمنا لها . وكأن الله على الأخذ بهذا التوجيه هو صانع العالم ، وفي الوقت نفسه يشتمل علمه على المثل . وهذا لا يرضيه أفلاطون ، لأن صانع العالم والمثل عنده أمران مستقلان ، بعد التوفيق على هذا النحو وجودا :

وأرسطو ، عندما حكم بوجود الصور وجودا ذهنيا ، قصد وجودها في ذهن الانسان وعقله قصدا أوليا . وكأن لهذه الصور الأرسطية ، بعد التوفيق على هذا النحو ، وجودا :

♦ في علم الله

♦ وفي عقل الانسان

♦ وفي الأفراد

أما وجودها في علم الله فبالأصالة ..

ووجودها في عقل الانسان فبالفيض من الله ..

ووجودها في الأفراد فبفعل من الله .

مثل هذا التوفيق لا يكون دعامة في تأييد الدين من جهة ،
ولا استمرارا في بناء الفكر الفلسفي من جهة أخرى ، أو تنقيحا له
بل أكثر ما يكون تعقيدا لمشاكل الدين ومشاكل الفلسفة على السواء :
فلا الدين بقى على بساطته ، ولا المشاكل الفلسفية فهمت في وضعها
الأول ..

♦ كيف يوجد الله الأفراد ، مع أن الأفراد هي ماهيات أصبحت
هويات في نظر الفلسفة الأرسطية ؟

♦ أتوجد الهوية بفعل فاعل كما يدعو الدين ؟ أم وجودها نتيجة
اتصال الصورة بالمادة كما يرى أرسطو ؟

♦ كيف يكون علم الله قاصرا على الكليات ، وهي الصور الأرسطية
أو المثل الأفلاطونية ، مع أنه هو خالق الأفراد ، فيجب أن يتناولها علمه
أيضا ؟

♦ عن أى طريق توجد الكليات العامة وهي الماهيات في عقل
الانسان ؟ أتوجد عن طريق الادراك الحسى أولا والتأمل العقلى ثانيا
— كما هو الطريق المنطقي ؟ أم عن طريق الفيض وتأثير العقل الفعال —
وهو طريق الالهام ؟

كل هذه ، وغيرها .. أسئلة نشأت ، وتنشأ عن التوفيق بين ثنائية الدين وثنائية الفلسفة !

ومع ذلك فوراء هذا التعقيد ، أو في هذا التعقيد نفسه يستطيع الانسان أن يرى صورة العمل العقلى ، التى تدل فى بعض الأحيان على براعة الموفق ، وحذقه فى الصنعة العقلية .

قدم العالم : وحدوته :

وإذا كان أصل العالم الامكان أو الماهية فى نظر الفارابى ، وكان تصور هذا الأصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فوجود العالم عنده ليس متأخرا بزمان عن وجود الواجب . ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه ، عن أمر خارج عن طبيعته ؛ أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فالعالم مع ذلك محدث فى وجوبه . وهكذا : العالم محدث بدون سبق زمان ، أو هو قديم بالزمان ، وحادث فى الوقوع على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته .

ويقول فى ذلك الفارابى :

« الماهية المعلولة : لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد . والأمر الذى عن الذات ، قبل الأمر الذى ليس عن الذات . وللماهية المعلولة ألا توجد ، بالقياس إليها قبل ألا توجد .. فهى محدثة ، لا بزمان تقدم » (١) .

وفى موضع آخر يقول : « .. وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة

(١) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ .

من بسيطين : من المادة ، والصورة المختصتين . فكونه كان دفعة واحدة بلا زمان على ما بيننا وكذا فساد بلا زمان . ومن البين أن كل ما كان له كون فله — لا محالة — يكون فساد . فقد بينا :

— أن العالم بكلية متكون فاسد ، وكونه وفساده لا في زمان .

— وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها في زمان .

— والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ، لا كون

له ولا فساد « (١) » .

والفارابي بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة :

— قال بحدوث العالم : على معنى أنه مخلوق وأثر لله ، ارضاء

للدن .

— وقال بالقدم في التصور الزمني والزمان ، ارضاء للفلسفة .

لأن تصور وجوده الذهني مرتبط بتصور « الواجب » ، فهما قديمان في التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان .

وما ينسب للفارابي هنا ، من كونه يرى وجود العالم دفعة واحدة بلا زمان ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم قدما زمانيا ، يحكيه هو نفسه عن أرسطو ، في كتاب « السماء والعالم » ، فينسب إليه فيه : « أن الكل ليس له بدء زمني » (٢) . ويشرح ذلك ، بما يدفع نسبة القول بالقدم الذاتي لأرسطو على الوجه الآتي :

(١) كتاب « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » : ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) كتاب « الجمع بين رأي الحكيمين » ص ٢٦ ، ٢٧ .

« ان معنى قوله ان العالم ليس له بدء زمانى ، أنه لم يتكوّن
أولا فأولا بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى
يتكون أولا فأولا بأجزائه . فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان .
والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء
زمانى . ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه
دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان » (١) .

وهذا التوجيه لقول أرسطو عمل عقلى خاص بالفارابى ، يدفع به
نسبة القول بقدم العالم قدما ذاتيا الى أرسطو . ويصح فى الوقت
نفسه — ما دام خاصا بالفارابى — أن يكون شرحا منه للقول السابقة ،
التي تنسب اليه هو فى نفى سابقة الزمان على العالم ، مع كون التزام
القول بها لا يؤدى الى القول بالقدم ، على معنى نفى الموجد للعالم .

الفارابى وفكرة الوساطة :

وصلنا الآن فى فلسفة الفارابى الى أن تحقق الممكن وجوبه ليس
من ذاته ؛ بل من الله ، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بإمكان ، كما
نقلنا عنه فيما مضى ، وكما يذكر هو صريحا فى قوله :

« ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده
الى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت
من أثر وجوده » (٢) .

إذا وصلنا الى ذلك ، صح لنا أن نتساءل الآن : على أى وجه
يصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ؟

(١) فى المصدر السابق .

(٢) كتاب « ميون المسائل » ، ص ٦٧ .

أنوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة ، وهى كثيرة
كثرة غير متناهية ، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور
وجوبه غيره ، فضلا عن أن يكون صنوا له فى واقع الأمر ؟

أم يصل أثره إليها بطريق التدرج ، حتى تكون الكثرة التى لا تحد ،
بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته ؟

الفارابى يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب « فصوص
الحكم » ، فى شئ من الغموض ، بقوله ^(١) : « لحظت الأحدية نفسها
فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى ^(٢) المشتل على
الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية .

ليها — أى يلى الأحدية — عالم الأمر : يجرى به القلم على
اللوح ، فتتكرر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى
(تلتقى) الروح والكلمة ^(٣) . وهناك أفق عالم الأمر .

• فعن الأحدية المطلقة ، وهى الذات المقدسة ، كانت « القدرة » ،
بتأمل الأحدية نفسها .

• وغنها أيضا كان العلم الثانى « المشتل على الكثرة ، عن طريق
تأمل الأحدية القدرة .

• ومن مجموع الثلاثة : الواحد ، القدرة ، العلم الثانى ، يتكون :
— عالم الربوبية : وفيه يوجد الله الواحد المطلق ، الذى لم ينشأ

(١) ص ١٣٦ ، ١٣٨ .

(٢) العلم الاول هو علم الله تعالى بنفسه .

(٣) الروح هى الروح الانسانية . والكلمة هى الوعى . (راجع نص الفارابى فى
هذا الكتاب) .

عنه الا واحد أيضا هو القدرة . ثم بعدها نشأ واحد آخر في ذاته
متكرر بالاعتبار هو العالم الثانى ، لأنه نتيجة تأمل أمرين : نتيجة
تأمل الواحد لذاته ، وتأمله لقدرته .

— عالم الأمر : ويلى عالم الربوية ، وهو عالم متكرر في ذاته ،
ومتصل من أعلى بطرف في عالم الربوية متكرر بالاعتبار — وهو العلم
الثانى . ومتصل من أدنى ، بعالم متكرر أيضا على سبيل الحقيقة ، كثرة
غير متناهية ، وهو :

— عالم الخلق : فالواحد المطلق ، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة
مباشرة ، بل الذى نشأ عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية
متناهية .. ثم كانت الكثرة الحقيقة غير المتناهية .

واذا كان عالم الربوية تكون على التوالى عن الواحد مباشرة ،
وكانت موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثانى فى ذلك العالم ،
فوظيفة موجودات عالم الأمر هذه .. نقل أثر الله الواحد الى عالم الخلق
المتكرر كثرة لا نهاية لها :

« لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش
مرقوم ، بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق . فالقلم
يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ،
فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح . أما القضاء فيشتمل على
مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر
معلوم ، ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ، ثم يفيض الى

الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر فى الوجود » (١) .

فعالم الأمر ، أو عالم الملائكة ، نقطة الاتصال بين العالمين : عالم الربوبية ، وعالم الخلق . ومع كونه مركز اتصال بينهما ، ومع كون موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه ، فطبيعة موجوداته ليست مزيجا من خصائص العالمين ، أو بالأحرى ليس لها شئ من خصائص عالم الخلق بل لها استقلالها وانفصالها . ومن طبيعتها المستقلة — التى يتمثل استقلالها فى كونها متمحضة للخيرية والطهر — اذا اتصلت بموجود فى عالم الخلق ، لا تتصل الا بمن له قدسيته وصفاءه ..

« للملائكة ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس : فأما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » (٢) .

« واتصال عالم الأمر بعالم الخلق ، أو اتصال الملك بالروح القدسية ، على نحو أنهما اذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق ، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتلها . فترى ملكا على غير صورته ، وتسمع كلامه الذى هو الوحي . والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة . وذلك هو الكلام الحقيقى » (٣) .

هل يمكن أن يعد الفارابى ، بما ذكره هنا فى كتابه « فصوص

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٦٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٦٢ - ١٦٣ .

الحكم » مما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه أفلوطينيا سواء في ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة في الكثرة ، أم في درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة ؟

إذا كان يمكن بوضوح أن نجد شبهها بينه وبين أفلوطين في أن كلاهما يحرص على تصوير أن : الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، فلا نجد بمثل هذا الوضوح وجه شبه بينهما في درجات الوساطة ، بل إذا وجدنا بينهما في هذه الناحية وجه شبه ما ففى كثير من التكلف .

فلو فرض أن موجودات عالم الربوبية ، وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى ، تساوى درجات الموجودات عند أفلوطين في عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية (أو القوة المدبرة) .. فأية درجة من درجات الوساطة عند أفلوطين تقابل اذن « عالم الأمر » كله عند الفارابى — وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية ، وقبل عالم الخلق ؟

ربما يعد الفارابى ، بما ذكرناه له هنا ، أقرب شبهها بـيرقلس منه بأفلوطين . لأن ما ذكره الفارابى من موجودات قبل عالم الخلق كله ، وهى موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر ، يكون مراتب أربع في عالم ما بعد الطبيعة ، وهى : موجودات عالم الربوبية الثلاثة ، التى تتفاوت فيما بينها في معنى الوحدة والكثرة ، مضافا إليها عالم الأمر — وهو عالم الملائكة الذى تتساوى موجوداته جميعها في القيمة والمنزلة .

ويعترف لبرقلس من جانب آخر أربع مراتب في عالم ما بعد الطبيعة ، هي (١) :

♦ الوحدة التي لا كثرة فيها بوجه .

♦ الوحدة التي تنطوي على كثرة اعتبارية ، والتي هي مجاز بين الوحدة من كل وجه ، والكثرة غير المتناهية — وتسمى (هينادن) .

♦ العقل .

♦ النفس الكلية .

وعالم الملائكة عند الفارابي يصح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عند برقلس . لأن هذه عنده كما عند بقية رجال الأفلاطونية الحديثة ، نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، بل تعتبر لديهم أكثر من نقطة اتصال ، تعتبر مظهر « وحدة الوجود » كله . ولذا يرونها — وان كانت في طبيعتها من عالم ما وراء الحس — تمثل نصيبا من كلا العالمين (٢) ، فهي مجردة ، وغير مجردة : مجردة باعتبار أنها بطبيعتها من عالم وراء الحس ، وغير مجردة اذا هبطت عالم الحس . وكذا الشأن ، في شرح ما لها من خصائص النوعين . وللملائكة عند الفارابي « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس .. » .

ولكن اذا كانت النفس تتصل بعالم الحس ، أو بعالم الخلق فاتصالها بكل انسان فيه . أما الملائكة فاتصالها بعالم الحس ، عن طريق

(١) يراجع رأى برقلس في مراتب « الاصول » في الكتاب الاول ص ١٧٩ .

(٢) يراجع هذا الموضوع في الكتاب الاول .

التقائها بالأرواح القدسية فيه خاصة ، وهى أرواح الأنبياء والرسل من البشر . وعلى هؤلاء الأنبياء والرسل تعميم التدبير ، أو الارشاد فى بقية الخلق ، « .. وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » .

و « النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تدعى لها غريزة عالم الخلق الأكبر (عامة الخلق) ، كما تدعى لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد من الانسان) ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شئ عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق » (١) .

و « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يسترق الحس الظاهر حسها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى العالم وما فيه . وتقبل المعقولات من الروح والملائكة ، بلا تعلم من الناس » (٢) .

وبهذا يفرق بين عمل النفس الكلية عند رجال الأفلاطونية الحديثة ، وبين عمل الملائكة عند الفارابى . وبهذا أيضا يترك الفارابى مجالا للنبوة والرسالة فى عمل العقل : فعلى رأيه لم يزل البشر فى حاجة من الوجهة العقلية بعد خلق الملائكة الى قائد يرشدهم ويدعوهم الى الهداية ، وهو النبى أو الرسول . ولكن على رأى أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الانسانية — بعد أن تتصل صورة تلك النفس

(١) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٤٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٦ .

بأجسام البشر — في حاجة الى هاد ومرشد ، وراء ما في صورة تلك النفس من مصدر للهداية والرشد ؛ وهو ما فيها من عقل وادراك .

فتوفيق الفارابي هنا بين الدين والفلسفة ، ليس فحسب في تعبيره عن المعانى الفلسفية : كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس والمشاهدة ، ب : العلم الثانى والقدرة والملائكة وعالم الربوبية وعالم الخلق ؛ بل في هذا الفراغ قبل كل شئ الذى أوجده وشغله بالنبوة والرسالة . فالنفس الكلية اذا كانت وحدها في الفلسفة القديمة الصلة بين العالم الكامل والآخر الناقص ، فالملائكة — ويليهم الرسل والأنبياء من البشر — تلکم الصلة في نظر الفارابي ، هم الرابطة في نقل أثر الكامل الى الناقص .

واذا قلنا : ان الفارابي أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو في مسألة أخرى بين الدين والفلسفة ، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين والمنطق ، أو بين الدين والعقل ، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل ؛ بل المقصود بالحكم على العمل العقلى للفارابي بالتوفيق : أنه قد حاول الملاءمة بين الدين وبين المنقول باسم الفلسفة واسم العقل الى المسلمين . وقد يكون هذا الذى نقل باسم الفلسفة والعقل ، لا يقف نفسه أمام اعتبار العقل في زمن آخر تال للزمن الذى نشأ فيه .

وكما عبر الفارابي عن اختياره ، في اتصال عالم الممكن بالواجب ، بما يدل على تسلسل الموجودات عن الأول الواحد من كل وجه ، دفعا لوجود الكثرة غير المتناهية عن الوحدة المطلقة مباشرة ، على النحو الذى ذكرناه له في كتاب « فصوص الحكم » ، فانه يعبر عن هذا

الاتصال أيضا بعبارة أخرى في كتاب « عيون المسائل » في غاية
الوضوح في المعنى الذى يهدف اليه ، فيذكر (١) .

« ان أول المبدعات عنه ، شئ واحد بالعدد ، وهو العقل الأول .
وتحصل في المبدع الأول (الذى هو هذا العقل الأول) : الكثرة
بالعرض ، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ولأنه
يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة فيه من الأول « الواحد » لأن
امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول ، بأنه واجب الوجود وعالم بالأول : عقل
آخر ، ولا تكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم
ذاته .. الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا
أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ؛ أعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر ، وفلك آخر ، تحت الفلك
الأعلى . وانما يحصل منه ذلك ، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض .
كما ذكرناه بديا فى العقل الأول . وعلى هذا .. يحصل عقل وفلك
من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة ..
الى أن تنتهى العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك
يتم عدد الأفلاك .

وليس حصول هذه العقول ، بعضها عن بعض ، متسلسلا بلا نهاية .

(١) ص ٦٨ ، ٦٩ .

وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأتفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة ، بواسطة الأفلاك ، من وجه آخر .. (١) .

(١) وإذا كان عالم العقول ، هو العالم الذى يتصور الفارابى وجوده أولا عن الله بطريق الفيضان العقلى ، فالعالم الأرضى يتصور وجوده على نحو : « أن العقل الأخير من العقول الفعالة سبب لوجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر » ...

• والعالم الأرضى ، فى نظره « مركب من بسائط (ذرات) صائرة كرة واحدة » ، (ص ٧٢ من كتاب « عيون المسائل ») ، وأن كل جسم فيه ، وهو المعروف بالجسم الطبيعى ، إذا انتهى الى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فإذا فارق مكانه تحرك اليه بالطبع .

• ويمتريه الكون والفساد : فالكون يتجمع البسائط (الذرات) والفساد بتفريقها . والكون والفساد تغير فى الحال والكيف ، بناء على تغير فى الكم (كم الذرات) . « وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الأربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد ، وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية (كتاب « عيون المسائل » ، ص ٧٣) . و « اختلاف الصور الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الأربع ، ويصير سبب كون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها . (المصدر السابق ، ص ٧٠) » .

• ونشأة الأركان الأربعة ، التى هى أصل العالم الأرضى ، بسبب حركات الأفلاك وتماسها . « ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب تحصل الأركان الأربعة (المصدر السابق ، ص ٦٩) » .

• والفراغ غير موجود فى هذا العالم ، وليس للفراغ مكان بل مشغول بالذرات (المصدر السابق ، ص ٧١) .

• وكل كائن طبيعى ، وهو الكائن الفاسد فى حركته الميل المستقيم وكذلك حركته مكانية أى انتقالية .

فالفارابى يرى أن العالم الطبيعى مركب من بسائط أو ذرات ، وأن هذه الذرات لا تدع فراغا فى هذا الوجود ، وأن الكون هو تجمع للذرات ، والفساد هو تفرق لها . وأساس التجمع والتفرقة الحركة الطبيعية والقسرية بسبب التصادم والتماس . -

= والكون والفساد حال وكيف فقط ، استلزمه تغير في كم البسائط (الذرات) .
وبالعكس : التغير في الحال وكيف بسبب تغير في الكم .

ومرجع الخصائص التي توجد في فلسفة الفارابي ، سواء تلك التي تتعلق بعالم
الأفلاك ، أو هذه التي تتعلق بعالم العناصر والأركان ، الى عدة مصادر :

• أولا : القول بأن للأفلاك نفوسا أثر من آثار العقائد الشعبية الأولى ، التي كانت
تصور في كل شيء نفسا وقوة . ويوجد هذا الأثر بوضوح في فلسفة ديمقريط الطبيعية ،
لأنه يفرض في الذرة قوة ذاتية ، معدة للحركة - إذا تحركت ، وقد تحركت بطريق
التصادم ، أي تصادم الذرات بعضها مع بعض .

• ثانيا : القول بالعناصر الخمسة (التي من بينها عنصر الأثير ، الذي تتكون منه
الأفلاك) رأى المدرسة الفيثاغورية ، التي أضافت الى أركان أمبيدو كل (الماء ، والتراب ،
والهواء ، والنار) عنصر الأثير ، تحت تأثيرها بنظام الكواكب وجمالها ، أو تحت تأثيرها
بالمقيدة الشعبية في أفضلية العالم السماوي عن العالم الأرضي ، الأمر الذي فرض عليها
أن تصور مفارقة في الأصل الذي تكونت عنه ، لذلك الأصل الذي تكون منه العالم
الأرضي .

• ثالثا : القول بأبدية العالم لازم من لوازم فلسفة ديمقريط وانكساغوراس الطبيعية ،
كالقول بقدمه . فديمقريط لم يحاول شرح نشأة الحقيقة الظاهرة من العالم ، لأنه فرض
قدم المادة (الذرة) ، ولكنه بدلا من ذلك شرح هذه الحقيقة الظاهرة نفسا . ولذلك
جعل مهمة الفكر في البحث عنها ، بواسطة الإدراك الحسي . وانكساغوراس ادعى
وجود العناصر منذ القدم ، ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام (مشوشة) .
ثم ان الكون والفساد مستمران في نظر ديمقريط ، وكذلك حركة العناصر مستمرة
في نظر انكساغوراس .

• رابعا : مرجع التفرقة بين عالم الأفلاك وعالم الأرض الى ما يلي :

في وصف حركة الأفلاك بالحركة العاقلة على ما أرجح - يرجع الى أرسطو ، تحت
تأثره بالقول بنظام حركتها وكمالها . وقد جعل النظام والكمال من مظاهر العقل ، في
ترتيبه للعالم . وانكساغوراس من قبل وصف حركة الأفلاك بأنها لفاية عاقلة ،
أي أنها ليست لصدفة يحتمل فيها التخطئ ، والذي حمله على ذلك اعجابه بحركتها
وبجمالها . فلم يستطع أن يقول مثلاً بصدقتها . ولم يرد ب « غاية عاقلة » ، =

= في وصفه لحركات الأفلاك منفعلة تعود على الإنسان . وكانت حركة الكواكب جميلة ، لأنها دائرة ومنتظمة وانتظام حركتها - في نظره - لأنها أول الأشياء التي تدخلت فيها « المادة العاقلة » فحركتها . ولذا - هكذا يرى انكساغوراس - كلما بعدت الأشياء الأخرى ، غير الفلكية من الأفلاك ، كلما قل النظام وكثر التخبط .

ومرجع وصف حركة الأجسام الطبيعية ، أو العناصر بأنها حركة آلية ميكانيكية الى : انكساغوراس ، وامبيدوكل ، Leukippos ، وديمقريط . فانكساغوراس وامبيدوكل ، يرى كل منهما أن حركة ماعدا الأفلاك آلية ، و Leukippos وديمقريط ، يريان أن حركة العالم كله حركة آلية ميكانيكية . والمحرك الأول هو دفع الدرات بعضها لبعض ، وتصادمها بعضها ضد بعض : فالخفيف منها يذهب من المركز نحو الحافة ، والثقيل يتحرك من الحافة نحو المركز فتتكون أشياء وتفرق أشياء - كذلك بناء على هذا الدفع والتصادم . وهكذا : العالم مستمر في الحركة ، وفي الكون والفساد .

• خامسا : القول بتركيب العالم من بسائط الخ ، يرجع الى رأى ديمقريط فديمقريط يرى أن الدرة أصل العالم ، وأن كل تغير في النسبة والحال مرجعه الى تغير في كم الدرات ، وكل تغير في الكم يسبب تغيرا في الحال والظاهر . فالتشكل المكاني (الجسمي) ، والحركة مرجعهما الى شيء بسيط هو الدرة . فالمكانية (الجسمية) من : طول ، وعرض ، وعمق (تجمع من الدرات والحركة انتقال للدرة . والعالم كله قائم على المكان (الجسم) والحركة ، ووجوده مرتبط بالمكانية (الطول ، العرض ، العمق) وبالزمان (الناشئ عن حركة الدرة) . وهذا الوجود اذن حقيقته وتصوره كذلك ، مرتبطان بالمكان وبالزمان . وأصل هذين الدرة . فالدرة تبعاً لذلك أصل للحقيقة وللادراك .

وديمقريط يشرح أيضا النفس في : خواصها ، وقيمتها ، من الدرة من تشكلها وحركتها أي من المكان والزمان . (وعلى كيفية مزج الدرات ، من خفيف وثقيل ، يكون تصرف الإنسان ، ويكون سلوكه وتكون مغايرة انسان لآخر فيهما فالإنسجام في التصرف ، والشذوذ أو الاضطراب فيه مرجعه اذن الى كيفية المزاج) .

والمادة اذن في تشكلها وانتقالها ، هي الشيء الواقعي الذي تشرح منه الحياة العقلية الإنسانية أيضا . ولكون ديمقريط يشرح الحياة العقلية من المادة ، عرف مذهبه بالمذهب المادى . (والدرة عنده في ذاتها أمر معنوى يتحرك في الفراغ . =

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ، فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير ، الذى يجب أن يظهر منه » .

فاذا كان الفارابى ، فى تعبيره هناك فى كتاب « فصوص الحكم » قد جعل فى تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق ، مرتبة من الوجود هى مرتبة عالم الأمر ، وتمثل :

• الانتقال من الوحدة المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة .

• كما تحمل أثر الواحد الى هذه الكثرة .

فتعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل » حدد هذه المرتبة الوسطى بالعقول ، بدل عالم الأمر أو الملائكة . وفوق ذلك كان هذا التعبير أوضح فى وصف الغرضين المذكورين ، من تعبيره السابق هناك ، وبالأخص فى شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة . فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى هنا واحد بالذات ، ولكنه متكرر بالاعتبار

= ولا يدرك بالاحساس ، ومع ذلك ترى فى صور متعددة فى الخارج) .

(اعتمدنا فى وصف المدارس الطبيعية الاغريقية هنا على ما ذكره فندلند فى كتابه « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان : Kosmologische Periode bei den Griechen) .

واذا حازت فلسفة الفارابى الطبيعية هذه فيما مضى لدى بعض المسلمين قبولا ، وتأثر بها كثير من غير الفلاسفة من شراح كتاب الله أو سنة رسوله كالرحوم الشيخ الرازى فى العصر الحديث - فلم يبق لها الآن ، بعد الوضع الحالى لعلم الطبيعة الا اثر قليل . وهو الاثر الديمقراطى ، بعد أن عدل وصقل وهذب . وقد تبين ، بعد البحوث الطبيعية الحديثة أن أكثر ما قامت عليه من أسس ، كان فروضا وملاحظات سطحية وقتية ، أو يرجع الى بعض المقائد القصصية الشعبية .

فحسب . فالواحد بالذات وجد عنه واحد بالذات كذلك ، وإن حصلت في هذا الأخير كثرة ، فهي أولا بالاعتبار ، وثانيا بعيدة عن الوحدة المطلقة .

وكما كان هذا التعبير الثاني في كتاب « عيون المسائل » أوضح في الغرض الذي يرمى إليه الفارابي من الوساطة بين الموجد الأول والموجودات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية ، فانه أوضح كذلك في تصوير التدرج في الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن « الأول » :

— فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات ، الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق ، علم هذا الواحد المطلق بنفسه .

— وسبب وجود العقل الثاني عن العقل الأول ، توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى ، وهو الله الواحد المطلق .

— وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثاني ، توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه ، وهو العقل الثاني .

— وهكذا .. نشأ كل عقل تال عن آخر سابق عليه ، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلي) أسمى منه .. حتى يصل الأمر الى آخر هذه العقول ، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق .

أما سبب الكثرة الاعتبارية : في العقل الأول الواحد بالذات ، فيرجع الى اعتبار وجوده مرة ، والى اعتبار علمه مرة أخرى ..

فوجوده يلاحظ فيه أمران :

— أنه كأن ممكن الذات قبل وجوبه .

— وأنه أصبح واجب الوجود ، بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق .
وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك :

— أنه بعد وقوعه ووجوبه ، أصبح يتجه بتفكيره مرة الى
موجده وموجبه ، وهو الواحد المطلق .
— ومرة أخرى يتجه به الى نفسه .

وهذه الكثرة الاعتبارية في العقل الأول ، كانت سببا في الكثرة
الحقيقية في الوجود بعده . فالجانب الأشرف من هذه الكثرة فيه كان
سببا في ايجاد الأشرف فيما بعده ، والأقل مرتبة فيها كان سببا في ايجاد
الأقل مرتبة بعده :

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق ، لأنه أشرف من علمه بنفسه ،
كان سببا في ايجاد العقل الثاني بعده ، بينما علمه بنفسه كان سببا
في ايجاد « نفس » الفلك الأعلى ، وهو ما يسمى بفلك المحيط ، أو كان
سببا في ايجاد « صورته » . وتوهمه (العقل الأول) أو تخيله
Imagination كان سببا في ايجاد مادة هذا الفلك الأعلى .

وعلى هذا النحو ، تحققت الكثرة بعد العقل الأول ، الذي هو
واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار فقط ، وأصبحت توجد الكثرة بعده
وجودا حقيقيا ، بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية ، وهذه الكثرة
الحقيقية هي الآن :

♦ العقل الثاني

♦ والفلك الأول ... بصورته وهى نفسه

♦ ومادته ، وهى جرمه

وعن هذا العقل الثاني يوجد — بالكيفية نفسها — عقل ثالث ، وفلك ثان .. وهلم جرا . فإذا كان عدد العقول التي وجدت خمسة وهكذا . لأن تصور مساواة عدد الأفلاك لعدد العقول يؤدي الى تصور مثلاً ، فعدد الأفلاك أربعة فقط . وإذا كانت عشرة ، فعددتها تسعة .. أن الواحد المطلق وهو الله تعالى ، كما نشأ عنه عقل ، نشأ فلك أيضاً . وتصور هذا يؤدي بالتالى الى تصور أن الكثرة متصلة بذاته تعالى مباشرة ، وأن فيه جهتين : احدهما أشرف من الأخرى ، لأن العقل أشرف من الفلك . وتصور ذلك يناقض مبدأ الوحدة من كل وجه ، ومبدأ الكمال المطلق ، الممثلين في الموجد الأول ، وهو الله جل جلاله .

وإذا كان الفارابى في تعبيره هناك في كتاب « فصوص الحكم » موافقاً بين الدين والفلسفة — كما رأينا ، فهو في تعبيره هنا في كتاب « عيون المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يحكى فكرة فلسفية ، ان كانت لها صلة بدين ما ، فليست لها صلة بالاسلام على الأقل .

والدكتور جبور عبد النور ^(١) يرى أن الفارابى ، في فكرة العقول هذه ، التي تمثل الوساطة بين الله والعالم ، والتي تجعل في النهاية للأفلاك والكواكب أثراً في الأحداث الطبيعية — ومنها الانسان — متأثر بالفكر الحرانى الوثنى ، القائم على اسناد التأثير في العالم الأرضى للكواكب المختلفة وما يتصل بها ، أو ما يسكنها من عقول ونفوس ، مثل : زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر .

(١) استاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت .

ونص عبارته في ذلك (١) :

« .. والواقع الآخر الذي يجب أن تقرره ، هو أن الفارابي ، عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الأسس التي وضعها أفلوطين ، ويذهب في سلسلة الروحانيات ، أو العقول المفارقة كما يسميها ، مذهباً لا تتبين له شيئا عند الاسكندرانيين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه في مذهب الحرائين .

فأفلوطين يقول مثلاً في تاسوعاته : ان أول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريقة الفيض يشابه الخالق (وهو صانع العالم) مشابهة كبيرة في كماله وصفاته ، ويسمى العقل ، وهو بدوره يوجد الروح الكلية . ثم ينتقل أفلوطين من الروح الكلية الى المادة والصورة ، والكائنات الحسية التي تتألف منها .

أما الفارابي : فيقول بانشق العقل الأول من العلة الأولى . وينشق من الأول عقل ثان يدير شؤون الأفلاك الثابتة ، ومن الثالث عقل رابع يدير شؤون كرة زحل ، ثم العقل الخامس للمشتري ، والسادس للمريخ ، والسابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر .

ومرد التباين بين أفلوطين والفارابي الى الأثر الصابي ، كما يتجلى لنا : فان الثاني لم يأخذ عن الأول ، كما يقول كل الذين بحثوا في مذهب الفارابي ، ودرسوا مؤلفاته ، وانما أخذ عن الحرائين ، واتبع خطتهم في تحصيل الفيض وهذه العقول المفارقة أو الملائكة ،

(١) في مقال له ص ٦٥ في الجزء السابع من السنة الأولى لمجلة « الكتاب » : مدد

شهر مايو سنة ١٩٤٦ ، التي تصدر من دار المعارف بمصر .

أو الروحانيات ، كما يسميها الحرايون ، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين : هي جواهر ليس لها مادة ولا هيولى ، وهى التى تتصرف بشئون العالم الأرضى ، فتهب الرياح بتحريكها ، وتنشأ السحب بتأثيرها ، ويحدث المعدن والنبات والحيوان والانسان بفعلها . وهى مكلفة فى المذهبين — الفارابى والحرايى — بالهياكل العلوية ، أو الكواكب السيارة التى تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية ، ونسبة بعضها الى البعض الآخر . وهنا يكون الحدوث الطبيعى ، فاذا به واحد عندهما أيضا » .

ويحكم على الفارابى ، من أجل موافقة ما يقوله فى العقول للمذهب الصابئى فى الكواكب — تلك الموافقة التى ترجع فى نظره الى اقامته بحران مقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها — بأنه « لم يكن مسلما الا فى ظاهره ، وانما كان وثنى الأصل والنشأة ، رغم أنه هادن الدين طول حياته ، ولم يضطهده العامة ، أو أصحاب السلطان » (١) .

حقا ان هذا الذى ينسب للفارابى هنا ، يخالف ما هو معروف لأفلوطين فى الوساطة ، وحقا ان نسبة التأثير فى أحداث الكون الى مصادر متعددة ، مظهر واضح من مظاهر الوثنية ، لا يقل عن مظهر تأليه هذه المصادر نفسها .

وحقا ان المذهب الصابئى كان مذهباً وثنياً ، لأنه قائم على عبادة الكواكب بعد تأليهها ، واسناد التأثير اليها فى وقوع الأحداث الطبيعية . وقد كان الاغريق أيضا مع ذلك وثنيين : يعبدون آلهة متعددة من

(١) المصدر السابق ص ٦٤ .

كواكب وغيرها ، ويسندون اليها التأثير في حياة الانسان ، ويبيته الأرضية على العموم .

ومن المعروف مع ذلك ، أن الفلسفة الاغريقية تأثرت بالوثنية الاغريقية . ومما تأثرت به منها ، اسناد التأثير في الكون الى مصادر مختلفة أطلقت عليها اسم العقول ، بدل عنوان الآلهة ، وهذا مما يفرق بينها وبين الديانة الشعبية (١) .

ومن المعروف أيضا أن « بطليموس » Ptolemaens في القرن الثاني بعد الميلاد في الاسكندرية ، أثبت بالرصد تسعة أفلاك ، أبعدا الفلك المحيط ، وأقربها فلك القمر من الكواكب السيارة .

ومن المعروف كذلك أن الأفلاطونية الحديثة ، كان من أهم أهدافها خلط المذهب الأفلاطوني بالديانة الشعبية ، وأبرز رجالها في ذلك « برقلس » (٢) .

بعد هذا ، لم لا يكون الفارابي صابئ المذهب ، على سبيل القطع ، في قوله بعقول الأفلاك ؟

ولم لا يكون متأثرا أولا بالفلسفة الاغريقية ، التي جعلت من آلهة الاغريق عقولا ، كما جعل أرسطو من اله القمر عقلا فعلا ، له التأثير في عقل الانسان ؟

لم لا يكون متأثرا أيضا ، في عدد العقول بما أثبتته بطليموس للأفلاك عن طريق الرصد ؟

(١) راجع الكتاب الأول ص ١٣٣ .

(٢) راجع الكتاب الأول ص ١٧٨ .

نعم قد يكون الحرايون المتفلسفون ، عندما اطلعوا على الفلسفة الاغريقية — بعد عمل رجال العصر الهليني الرومانى فيها ، ومعظمهم رجال وثن (١) — أعجبتهم منها فكرة « عقول الأفلاك » ، لأنها توافق مذهبهم الدينى مع صبغتها الفلسفية فتدارسوها وحرصوا عليها ، وعندهم أخذها الفارابى ، ولكن هذا لا يعنى أنها صابئة الأصل وأن الحرايين هم الأصليون فيها لأنهم عبدة الكواكب ، وأن الفارابى تبعاً لذلك صابئى المأخذ .

على أن هذا الذى ينقل عن الفارابى ، كما يوجد فى كتابه « عيون المسائل » ، وكما يذكره الدكتور جبور بأمانة ، قد لا يعد وثنية ؛ لأن الوثنية اسناد الفعل فى الكون الى آلهة مختلفة ، لكل اله منها تأثير خاص ، ومنطقة معينة لهذا التأثير . والذى يلاحظ فى فكرة العقول أنها معبر فقط لأثر الواحد المطلق الى هذا العالم ، والقول بها ليس ناشئاً عن اعتراف بتأثير خاص لكل منها صادر عن ذاته ؛ بل الدافع الأول الى قبولها قيام صعوبة ذهنية لدى بعض المتفلسفين فى تصور : أن الواحد من كل وجه تنشأ عنه مباشرة مطلقة لا نهاية لها (٢) .

ان منطق الدكتور جبور ، ربما يوصله الى الحكم على « فكرة الملائكة » بأنها أيضاً وثنية ، لأن هناك أوجها عديدة للمشابهة بين الملائكة والعقول : عددهم كثير كعدد العقول ، وهم من عالم آخر غير هذا العالم ، وهم كما يرى الفارابى حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، فى نقل أثر الأول الى الثانى الذى هو وظيفة العقول ،

(١) هم غير رجال مدرسة الاسكندرية المسيحية ، مثل يحيى النحوى .

(٢) كما تقدم فى هذا الكتاب ص ٣٥٦ .

وهم مكلفون من الله بالحفظ ، والرقابة والوحي ، وغير ذلك من الأعمال في هذا العالم ، على نحو ما أودع في طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحد الأول لتدبير هذا العالم !

ان « فكرة العقول » ك « فكرة الملائكة » لا تؤدي الى اعتقاد شركة في التأثير في العالم ، ولا تقوم على أساس الشرك في نسبة التأثير فيه الى مصادر متعددة ، اذ مرد الأمر كله مع الايمان بها الى الله وحده . وعقيدة الوثنية اعتقاد ما يؤدي الى الشرك .. وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه ، وقل ألا يكون الله معبودا في الديانة الوثنية .

و « فكرة العقول » قد لا يستريح اليها في ظاهرها الدين الموحد . ولكنها في حقيقة الأمر ، كما يصورها الفارابي ، تنتهي باسناد التأثير : من خلق ، وقضاء ، وقدر ، وغير ذلك من أنواع التأثير .. الى الله الواحد وحدة مطلقة . لأن الله الواحد هو الذي أوجد العقل الأول وهياًه لأن يوجد غيره . وهذا العقل ، عن طريق القوة التي منحها الله اياه ، أوجد العقل الثاني ، وهياًه بتلك القوة أن يوجد غيره .. وهكذا . فالوجد الأول لكل موجود سواء ، هو الله تعالى ، واليه ، أو عنده ، ينتهي مصير كل موجود غيره .

رأى الفارابي في المعرفة :

والآن عرفنا رأى الفارابي في « الوجود » وأنه ثنائي المذهب فيه ، وعرفنا رأيه أيضا في صلة أحد طرفيه بالآخر ، وأنه يقول ب « الوساطة » شرحا لهذه الصلة بينهما ، بقى أن نعرف وسيلة ادراك

الوجود عنده : أهى بالعقل وحده ؟ أم بالحواس وحدها ؟ أو بهما معا ؟

والوسيلة لتوضيح رأيه فى ذلك أحد أمرين : اما أن نعلم الى أرسطو فى بحث الوجود وادراكه ، أو نرجع الى كتب الفارابى نفسه على ألا نحاول الربط بين نظراته المختلفة فيها . فاذا أردنا أن نقف على رأى موحد للفارابى فى « معرفة » الوجود وادراكه ، لم يكن لنا من سبيل كى نفهمه ، سوى تتبع خطوات بحث الوجود عند أرسطو . واذا لم نهدف الى هذه الوحدة فى البحث ، كان علينا كى نفهمه أيضا ، أن نذكر ما له من رأى ، مكتفين بنسبته الى الكتاب الذى أخذ عنه . وما قد يبدو حينئذ من مفارقة فيما ينسب اليه جله ، مرجعه الى اختلاف طابع كتبه ، دون تطور بحث الوجود نفسه . اذ الأمر عند الفارابى ليس على نحو ما عرف لأرسطو : ان وجد لهذا رأى يغير رأيا آخر عنده فى الموضوع الواحد ، ترد المغايرة حينئذ الى تطور التفكير ، دون اختلاف طابع الكتاب .

والأمر الذى يدعونا الى ترديد الطريق بين الوسيلتين السابقتين ، فى توضيح رأى الفارابى فى معرفة الوجود ، هو اختلافه فيما يراه بشأنها .

• اذ أننا نجده فى موضع (فى كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة فصل بحث معرفة الوجود عن بحث ما بعد الطبيعة .

• وفى موضع آخر (فى كتاب فصوص الحكم) نجده ربط بينهما . فأرسطو — كما عرفنا من قبل ^(١) — عندما تناول بحث الوجود فى

(١) ص ٣٩١ من هذا الكتاب .

دائرة المنطق وحدها ، أو في الدائرة الانسانية والطبيعة .. كان ينظر الى الوجود على أنه ماهية أو مفهوم مرة ، وهوية أو مشخص مرة أخرى . ولأن وجود الماهية عنده ذهنى فحسب كان ادراكها عن طريق العقل وحده ، ولأن وجود الهوية مقرر في الخارج كان ادراكها عن طريق الحواس . وليس تحقق الماهية ووجودها في الخارج ضمن الهوية ، بمدعاة الى أن تكون الحواس طريق ادراكها ، لأن هذه لا تدركها بحال خالصة من شوائب التشخص والتحديد ، أو من شوائب المادة . ولكن العقل وحده هو الذى يستخلصها من ذلك ، أو ينتزعها منه . وهكذا الواقع (أو الطبيعة) هو الذى يملأ على الانسان الطريق لمعرفته اياه ، اما بالعقل أو بالحواس .

والفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يجارى أرسطو فى ذلك ، فلا يتعدى يبحث « معرفة » الوجود وادراكه حدود الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ولا يعلق ادراك الانسان للواقع ومعرفته اياه بأمر مغيب عنه . فالوجود يدرك عنده — حين ذكر فى كتابه هذا — بطريق العقل وطريق الحواس ، تبعا لاختلاف طرفيه (الوجود) . فالطرف صاحب الوجود ذهنى منهما — وهو الماهية أو المفهوم ، وسيلة معرفته العقل وحده عن طريق استخلاصه وانتزاعه من الطرف الآخر صاحب الوجود الخارجى ، وهو الهويات . ومع كون الماهية تعرف وتذكر عن طريق انتزاع العقل لها من الهويات ، فليست هى مساوية للهوية ولا عينها بل مغايرة لها ، كما لم يكن وجودها ضمنها بداع الى اتحادهما .

سئل الفارابى عن التصور بالعقل : كيف يكون ؟ وعلى أى وجه ؟

وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الخارجى على ما هو عليه ؟ فقال :

« التصور بالعقل أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ؛ اذ العقل أطف الأشياء ، فما يتصوره فيه ، هو اذن أطف الصور » (١) .

وسئل عن (كيفية) حصول الصورة فى العقل ؟ فقال :

« .. وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة : غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات . ومفردة غير مركبة ، ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له .

وبالجملة فان الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات . ومن المعلوم أن المثال غير المثل : فان الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم ، غير موجود مفردا من خارج ، لكن ذلك شيء يعقله العقل . وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . بل بينهما وسائط : وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ،

(١) ص ١٠٥ .

ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ، ويؤديها منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (١) .

فالفارابي واضح كل الوضوح هنا في أن صور الأشياء أو الماهيات تحصل للانسان عن طريق العقل وحده ، وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها . وواضح كذلك في حكمه بمغايرة صورة الشيء أو الماهية للهوية ، رغم أن معرفة أحدهما متوقعة على الآخر .

أما الحواس فلا تصل الى مرتبة العقل في ادراك صور الأشياء أو الماهيات . لأن ما تدركه هو الهويات أو الأشخاص ، أو هو الماهيات غير خالصة ، بل مع ضمنية زوائد أخرى إليها . وهي بهذه الزوائد لا تكون صور الأشياء ، أو مهايها لها .. يقول الفارابي :

« والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل يدرك خلطاً ، ولا تثبته بعد زوال المحسوس ، فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال ، من : كم ، وكيف ، وأين ، ووضع ، وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم .. والحس مع ذلك ، ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة » (٢) .

والوجود كله ذهنيا أو خارجيا ، يستقل الانسان بمعرفته وادراكه : فهو يدرك بحواسه صفحته الظاهرة ، وبقله ما تضمنته هذه

(١) ص ١٠٦ : المصدر السابق .

(٢) ص ١٥٣ : كتاب « نصوص الحكم » .

من معان عامة . والانسان تبعا لذلك يدرك الطبيعة ، لأنه جزء منها ، والطبيعة تقدم نفسها له لأنه فيها .

واذا كان أحد الطريقين ، من عقل أو حواس يفضل الآخر فمرجع هذه الأفضلية الى الموضوع الذى تعلق به أحدهما ، أكثر من رجوعه الى ذات العقل وذات الحواس . وقد سبق ^(١) أن رأينا أن النظرة الى المعانى أو الماهيات ، أسمى من النظرة الى الأشياء المحسوسة أو الهويات . فطريق العقل اذن ، أفضل من طريق الحواس ، لأن موضوعه أشرف من موضوعها .

وهكذا ، تتبع قيمة المعرفة قيمة الوجود . وليس ذلك لأن طريق العقل مثلا ، أضمن من الحواس فى الوصول الى اليقين . وقيمة « الوجود » فى الفلسفة الاغريقية الانسانية أو المنطقية حددت : اما كنتيجة للصراع بين السوفسطائية من جهة ، والمدارس الثلاثة التى هى مدارس : سقراط وأفلاطون وأرسطو التى قاومت السوفسطائية على التوالى من جهة أخرى . وقد كانت نتيجة هذا الصراع منح « العام » اعتبارا أوسع من اعتبار « الخاص » واما كآثر للعقيدة الدينية التى تأثر بها أفلاطون فى نظريته الى « مثله » ، اذ كان يعتبرها آلهة مقدسة . و « المثل » أمور عامة ، قد تأثر بها أرسطو فى « صورته » .

الى الآن لم يدخل فى بحث الوجود وبحث معرفته بالتالى اعتبار الواجب الذى لم يسبق بإمكان أو الاله ؛ لأن بحث هذين الموضوعين ، وهما الوجود وادراكه كان فى دائرة المنطق وحده ، أو فى دائرة الطبيعة دون ما بعدها .

فلما أدخل الاله فى بحث الوجود — واختلطت الطبيعة بما بعدها ،

(١) ص ٣٢٩ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

واتصل الانسان بالاله في موضوع بحث الوجود ، ووفق بين ما للدين في وجود الاله ، وبين ما للفلسفة المنطقية أو الطبيعية في الوجود عن طريق الفارابي ، أو عن طريق آخر قبله . وذهب ^(١) الطرف الأول من ثنائية الوجود في الفلسفة ، وهو الماهيات أو المثل ، في الطرف الأول من ثنائية الدين ، وهو الله — سلب الانسان حق الاستقلال في المعرفة ، وأصبح الانسان تبعا لذلك يعرف الوجود الأسمى عن طريق الفيض من الله .

فمعرفة الانسان — الآن — للماهيات أو المثل ليس عن طريق اتزاع العقل الانساني لها من الأشياء الخارجية ، بل بوساطة الفيض الالهي ؛ لأن وجود الأمور العامة وهي الماهيات والمثل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة .. أصبح أولا وبالذات في علم الله ؛ أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة وقد كان قبل ذلك في الطبيعة . فوقوف الانسان عليها الآن اذن ليس عن طريق انساني من عقل وحس ، بل عن طريق صلته بالله .

أما قبل أن تتصل الطبيعة في بما بعد الطبيعة في بحث الوجود ، فالانسان كان في نظر الطبيعة أسمى كائن فيها ، فهو يدركها كلها من ذاته وبذاته لأنه يشرف عليها . ولكن بعد أن اتصلت الطبيعة بما بعدها ، أصبح الله — لا الانسان — وحده ، في نظر الدين ونظر الفلسفة أيضا ^(٢) ، أسمى موجود في الكون كله (وهو الطبيعة وما بعدها) .

(١) ص ٤٣٦ : من هذا الكتاب .

(٢) اذ الفلسفة حتى في العصر الاغريقي لم تتخلص من سيطرة العقيدة ، رغم ما كان يدعى هناك من حرية ، ومن عدم خضوع في البحث لغير سلطان العقل .

وفي القرون التي بعد هذا العصر — وبالأخص في القرون الوسطى — زادت سيطرة الدين في التفلسف ، الى حد أن كان وجود الفلسفة وممارسة التفلسف مرهونا ببقاء الصنعة العقلية في خدمة العقيدة فحسب .

وبالتالى أصبح علم الله المقر الأول للنوع الأفضل من نوعى المعرفة ، وهو معرفة الماهيات أو الكليات ، وأصبح غير الله من الكائنات — وفى مقدمتها الانسان — لا يصل اليها الا بفضل معبوده ووجوده .

وبقى للانسان فى معرفة الوجود — بعد التوفيق — أن يدرك هذه الأشياء المنشورة فيه عن طريق حواسه الخاصة به . ولكن مع ذلك لا تتضح له هذه الأشياء وضوحا تاما الا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقذف فى عقله بمنة منه وفضل .

وليس كل انسان تفاض عليه معرفة الأمور العامة ، بل ذلك للمقربين فحسب ، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن . وقد تحول فى النهاية ما تخيله الانسان استطاعة له فى ادراك الوجود ومعرفته — يوم أن كان يصل وحده فى الوجود — تحول الآن الى تبعية مطلقة فى اللحظة التى فيها بموجود أكمل منه هو الله تعالى .

وكتاب « فصوص الحكيم » للفارابى يصور هذا رأى ، وهو ارتباط الانسان فى معرفة الوجود بفضل صاحب الوجود الأشرف وأكمل الموجودات كلها ، فقد نص فيه على أن :

• « الروح الانسانية » من بين أرواح الكائنات الأخرى ، هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفيا عنه اللواحق القريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بـ « قوة » لها تسمى : العقل النظرى .

• وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه

المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي ، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب ، والحس والتخيل » (١) .

فمعرفة الوجود اذن ، ترى مرة على أنها خاصة من خواص الانسان يستقل بها وحده ، ومرة يجعل سبيلها الفيض ، يفاض بها على الانسان من الله :

♦ يصور الرأي الأول بحث الوجود : قبل أن تتصل الطبيعة بما بعدها في البحث الفلسفي عند أرسطو ، ويحكيه كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » للفارابي .

♦ ويمثل الرأي الثاني بحث الوجود أيضا : لكن بعد أن تتجاوز دائرة الطبيعة الى ما بعدها وبعد أن وفق بين الفلسفة في جانب الطبيعة والدين فيما بعدها . ويحكي هذا الرأي كتاب « فصوص الحكم » للفارابي كذلك .

وعلى كل حال : نجد أن النتائج التي ترتبت على التوفيق في بحث الوجود ، وكان لها أثرها في بحث المعرفة ، قد بقيت عناصرها هنا في دائرة المعرفة قلقة ، وان كان بعضها يجاوز البعض الآخر منها . ويكفي أن ننظر في وضع الفقرتين السابقتين من بعضهما ، في نص الفارابي الأخير الذي روينا عنه في كتاب « فصوص الحكم » ، لنرى : الى أي مدى تكاد تتناقض الفقرة الثانية مع الأولى ! فالفقرة الأولى :

♦ تصور للانسان عملا ايجابيا في معرفة المعنى أو الماهية .

♦ بينما الثانية تجعل الانسان نفسه منفعلا وليس فاعلا في ذلك ، وكل ما له من عمل ايجابى هنا هو أن يتعد عن الشهوة والغضب.. الخ ، حتى تصفو طبيعته فتكون أهلا لأن يفاض عليها من الله .

ومحاولة ايجاد وحدة منسجمة بين ما للفارابى في كتابيه : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، و « فصوص الحكم » خاصا بالمعرفة ، تشبه محاولة رفع التناقض بين الفقرتين السابقتين .. وقلما يرفع بينهما .

ولنا فحسب ازاء ذلك أن نقول : ان للفارابى رأيين في معرفة الوجود ، كما وقفنا له على رأيين في الوجود نفسه ، يعز التقاء بعضهما ببعض .

كما لنا أن نحكم : بأن تطور بحث الوجود عند الاغريق وفي القرون الوسطى تبعه اختلاف الرأى فى المعرفة .

وكما استتبع اختلاف الرأى فى الوجود اختلاف الرأى فى وسيلة المعرفة ، استتبع أيضا اختلاف الرأى فى قيمة الوسيلة ، كما تقدم ..

♦ فعندما كان بحث الوجود فى دائرة الطبيعة أو المنطق وكان النوع الأسمى من نوعى الوجود هو الماهية دون الهوية .. كان النوع الأفضل من نوعى المعرفة لمعرفة ذلك الذى يتصل بالماهية .. وهو المعرفة العقلية .

♦ ولما تجاوز البحث فى الوجود دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا وأصبح التفلسف يهدف الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأصبح هناك تبعا لذلك ثلاثة أنواع من الوجود هى : وجود الله ، ووجود

الماهية ، ووجود الهوية ، وأصبح أسمى هذه الأنواع النوع الأول
ويليه النوع الثانى فى الرتبة ، ثم النوع الثالث .. كان أفضل أنواع
المعرفة على الإطلاق ذلك النوع الذى موضوعه الله ، ثم ذلك الذى
موضوعه الماهية أو المعرفة العقلية ، ثم أخيرا هذا الذى موضوعه
الهويات أو المدركات الحسية .

والفارابى بعد توفيقه بين الدين والفلسفة يتحدث فى كتاب
« فصوص الحكم » عن معرفة الله ، ويصفها بأنها أسمى غاية للإنسان ،
وأن فى الوصول إليها تتحقق اللذة العليا والسعادة الأبدية له ، فيقول :
ان النفس :

« .. اذا أعرضت عن هذه — أى الشهوة ، والغضب ، والحس ،
والتخيل ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت الأعلى ، واتصلت
باللذة العليا » (١) .

و « ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الأول بأدراكها . فعرفانها للحق
الأول وهى بريئة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة الصغرى » (٢) .
ولهذا يجعل غاية الفلسفة ، وفائدتها الحقيقة ، فى معرفة الله :
« ... وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة ، فهى معرفة الخالق
تعالى .. » (٣) .

وتبعاً لاختلاف قيم أنواع المعرفة الثلاثة ، كان اختلاف قيم

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) فى الرسالة الرابعة فى « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، ص ٦٢ .

أصحابها في دائرة الانسان : فصاحب المعرفة الخسية أقل في المنزلة
من صاحب المعرفة العقلية ، والعارف بالله أشرف من الاثنين .
وهكذا كان بحث الوجود ذا أثر وثيق في بحث المعرفة ، وذا صلة
وطيدة بقيم أنواعها وتقويم أصحابها .

♦ والفارابي — بعد هذا — اذا وصفناه بكل ما له في كتبه من
آراء مما يتعلق ببحث « الوجود » في آن واحد ، ربما حكمنا عليه بأنه
متناقض .. اذ بينما نراه مثلاً ، يقول بـ « ثنائية » أرسطية صريحة
في الوجود ، عندما تناول عرض الوجود في كتاب « عيون المسائل »
نراه من جديد في كتاب « فصوص الحكم » ، يردد محاولة
الأفلاطونية الحديثة في اتصال الوجود عن طريق ربط العالمين بجعل
سلسلة من الوجودات العقلية — يفيض أولها عن الموجد الأول ، ثم
يفيض اللاحق منها عن السابق فيها — واسطة بين الطرفين .

♦ وبينما يقول ، في كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها »
باستقلال الانسان في ادراك الوجود وتعرفه : ينتزع ماهيات الأشياء
من الأشياء بعقله ، ويدرك الأشياء نفسها بحواسه ، نراه في مقابل هذا
يقول في كتاب « فصوص الحكم » بتبعية الانسان في معرفة الوجود
لعالم ما بعد الطبيعة .. فيذكر أن المعقولات العامة تأتي للانسان عن طريق
الفيض الالهي ، أو عن طريق تأثير العقل الفعال فيه ، حتى الأشياء
الجزئية لا تتضح للانسان وضوحاً تاماً بادراك حواسه لها ، الا في ضوء
المعقولات العامة المفاضة عليه من خارج ذاته . فالانسان تابع في تحصيل
تلك ، وهي المعقولات العامة ، وفي وضوح هذه وهي المحسوسات
الجزئية لعالم ما بعد الطبيعة .

والأولى — لكي نفهم الفارابي فهما واضحا — أن تقف به عند كل كتاب من كتبه ؛ بل تقف به في الكتاب الواحد عند كل فصل من فصوله . ويكفي بوجه عام أن نراه مؤيدا لفكرة معينة أو شارحا لها في كتبه ، أو في فصل من فصول الكتاب الواحد ، ولا داعي لمحاولة ربط هذه الفكرة بفكرة أخرى عنده في كتاب آخر . إذ أن محاولة الربط نفسها قد تلقى غطاء على الفكرتين ، وحجابا يحول دون فهمهما فهما صحيحا أو واضحا في ذاتهما ، فضلا عن عدم النجاح في الوصول الى هدف هذا الربط ، وهو ايجاد وحدة منسجمة . وذلك على نحو ما آل اليه صنيعة نفسه في محاولة التقريب بين أفلاطون وأرسطو ، في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، بغض النظر عما كان لكتاب « الربوبية » من أثر في هذا الحجب وتلك التغطية .

ابن سينا

ابن سينا ^(١) في بحث الوجود :

- ♦ من حيث قسمته .
- ♦ ومن حيث ارتباط طرفيه ببعضها .
- ♦ ومن حيث وسيلة ادراك كل منهما .

(١) ترجمة ابن سينا :

♦ مصر النشأة والتعلم :

هو الشيخ الرئيس ، أبو علي بن سينا . وقد تحدث عن نفسه - كما نقل أبو عبيد هيد الواحد الجورجاني ، تلميذه ومعاشره مدة تقرب من ربع قرن - فيما يلي :

« ان أبى كان رجلا من اهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى في أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها « خوميش » من ضياع بخارى ، وهى من امهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها « اخسنة » . وتزوج أبى منها بوالدتى - استارة : كما يذكر ابن خلكان - وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولدت أخى .

ثم انتقلنا الى « بخارى » ، واحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، واكملت العشر من العمر وقد أثبت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى من العجب .

• وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من « الاسماعيلية » . وقد سمع منهم ذكر « النفس » و « العقل » على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى .

وكان ربما تذاكر بينهما وأنا أسمعها وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى . وابتداء يدعوانى أيضا اليه ، ويجريان على لسانهما ذكر « الفلسفة » و « الهندسة » و « حساب الهند » .

وأخذ والدى يوجهنى الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتلم منه .

• ثم جاء الى بخارى « أبو عبد الله الناطلى » ، وكان يدعى « المتفلسف » . وانزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه . وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه -

== الى « اسماعيل الزاهد » . وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبة
ووجود الاعتراض على الجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب « إيساغوجى » على الناتلى . ولما ذكر لى حد « الجنس » أنه : هو
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو » ، أخذت فى تحقيق هذا الحد
بما لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم !
وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه
فلم يكن عنده منها خبرة ! .

• ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى ، وأطالع الشروح ، حتى أحكمت ملم « المنطق » .
وكذلك كتاب « أقليدس » فى الهندسة : فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ،
ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت الى « المصطلى » : ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الإهتكال
الهندسية قال لى الناتلى : « تول قراءتها وحلها بنفسك » ، ثم عرضها على لأبين لك
صوابه من خطئه ! « وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم
من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه .

ثم فارقنى الناتلى متوجها الى « كركانج » ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من
النصوص والشروح ، من الطبيعى والالهى . وصارت أبواب العلم تتفتح على .

ثم رغبت فى علم « الطب » : وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس
من العلوم الصعبة فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون
على علم الطب ! وتعمدت المرضى فانفتح على من أبواب الممارجات المقتبسة من التجربة
مالا يوصف ، وأنا مع ذلك اختلف الى الفقه وأناظر فيه . وأنا فى هذا الوقت من إبناء
ست عشرة سنة ! .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصف ، فأعدت قراءة « المنطق » وجميع أجزاء
« الفلسفة » . وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره .
وجمعت بين يدى « ظهورا » ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية وربتها
فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته ، حتى تحققت
فى حقيقة تلك المسألة . وكلما كنت أتحرر فى مسألة أو لم أكن أظفر بالحد الاوسط
فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى « مبدع الكل » حتى فتح لى المنغلق =

= وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى دارى واضع السراج بين يدى ، واشتغل بالقراءة والكتابة .. فمهما غلبنى النوم او شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من « الشراب » ريثما تعود الى قوتى ثم أرجع الى القراءة . ومتى أخذنى ادنى نوم ، أحلم بتلك المسائل بأعيانها .. حتى ان كثيرا من المسائل اتضح لى وجوها فى المنام .

ولم ازل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانسانى . وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن لم أزد فيه الى اليوم ، حتى أحكمت علم « المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » .

• ثم عدلت الى الالهى ، وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » - لأرسطو - . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ! وصار لى محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به . وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه ! واذا أنا فى يوم من الايام حضرت وقت العصر فى « الوراقين » ، وببدا دلال « مجلد » ينادى عليه ، فعرضه على فرددته متبرما معتقدا ألا فائدة فى هذا العلم . فقال لى : اشتر منى هذا فانه رخيص ، ابيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه ! فاشتريته فاذا هو كتاب أبى نصر الفيسارابى فى « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » .

ورجعت الى بيتى ، وأسرت فى قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب - لأرسطو ، بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصددت فى ثانى يوم بشئ كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى .

• وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار فيه الأطباء ، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه احضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته ، وتوسمت بخدمته فسألته يوما الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد . فطالمت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد . ففراحت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة =

== سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم
مضى أنضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شيء .

• عصر التأليف •

وكان فى جوارى رجل يقال له : « أبو الحسين العروضى » ، فسألنى أن أصنف
كتابا جامعا فى هذا العلم . فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر
العلوم - سوى الرياضى - ولى اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان فى جوارى أيضا رجل : يقال له « أبو بكر البرقى » - خوارزمى المولد ، فقيه
النفس ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألنى شرح
الكتب له .. فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصل » فى قريب من عشرين مجلد ،
وصنعت له فى « الأخلاق » كتابا سميته بكتاب « البر والاثم » . وهذان الكتابان لا يوجدان
الا عنده ، فلم يعد يعرفهما أحد ينتسخ منهما .

ثم مات والدى ، وتصرفت بى الأحوال وتقلدت شيئا من أعمال السلطان ، ودعنى
الضرورة الى الانتقال عن « بخارى » والانتقال الى « كركانج » - قصبة خوارزم ،
وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيرا . وقدمت الى الأمير بها ،
وهو على بى مأمون ، وكنت على زى الفقهاء اذ ذاك ، واثبتوا لى مشاهرة ما يقوم
بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى « نسا » ، ومنها الى « باورد » ومنها الى « طوس »
ومنها الى « سمنيقان » ، ومنها الى « جاجرم » - رأس خد خراسان ، ومنها الى
« جرجان » . وكان قصدى الأمير « قابوس » - شمس المعالى قابوس بن أبى طاهر
وشمكير بن زياد ابن وردان شاه الجبلى أمير جرجان وبلاد الجبل (طبرستان) - فاتفق
أثناء هذا أخذ « قابوس » ، وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت الى « دهستان » ، ومرضت بها مرضا صعبا ، وعدت الى جرجان .
فاتصل أبو عبيد الجورجاني بى ، وأنشأت فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لمسا غلا ثمنى عدمت المشتري

* * *

... هذا ما يرويه ابن سينا عن نفسه - نقلا عن كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ، ص ٢٦٩ إلى ٢٧٢ ، طبع مطبعة السعادة بمصر .

يتم الحديث عن نواح مختلفة لحياته أبو عبيد الجورجاني ، الذي تتلمذ عليه ودامت صحبته له نحو ربع قرن - نقلا عن المصدر السابق ، ص ٢٧٢ إلى ٢٧٨ - وملخص الحديث :

♦ فيما يتعلق بسعة المعلومات وتصنيف المصنفات يذكر : أنه كتب في الفلسفة والطب ، كما كتب في اللغة وعالج الشعر .

♦ وفيما يتعلق برحلته يحكى : أنه انتقل من « جرجان » الى « الري » ، واتصل بسلطانها مجد الدولة ، ثم خرج الى قزوین ، ثم الى « همدان » . وهناك اتصل ب « شمس الدولة » ، وتولى في عهده الوزارة مرتين ، وأبعده في المرة الأولى لفتنة داخلية . وبعد وفاة شمس الدولة ، اتصل - ابن سينا - سرا ، كما يحكى مصاحبه أبو عبيد الجورجاني ، بأمر « أصفهان » « علاء الدين » . وعندما انكشفت لأمر « همدان » هذه الصلة السرية بين أمير أصفهان وابن سينا أمر بإيداع هذا الأخير السجن بقلعة « فردجان » في أطراف همدان ومكث بها أربعة أشهر قال فيها هذا البيت المشهور :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبعد خروجه توجه توا الى أصفهان ، واتصل بأمرها « علاء الدولة » فكان يحضر مجالسه ، ويؤلف له ، وأقام في كنفه حتى مرض . وفي مرضه سار معه عائدا الى همدان ، وهناك غلبه المرض وتوفي بها - في سن الثامنة والخمسين - في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة من سنى الهجرة .

♦ وفيما يتعلق بعاداته : يذكر أبو عبيد أنه كان لا يقرأ الكتاب الذى يقع في يده على اللواء والتتابع ، بل كان يتخير المشكل الصعب فيبدأ به . كما كان مولما بالشراب ، وسماع الفناء ، ومجامة النساء .

وإذا كان ابن سينا - كما يتحدث أبو عبيد الجورجاني - كثير التنقل ، وكثير الاستيطان في مواطن مختلفة ، فانه كان مع ذلك مستمر الانتاج ، حتى يكاد يكون لكل بلد أقام به أثر من آثاره الفكرية ينسب اليه ... =

• فاذا كان ولد ب « أفشنه » ، وتتلذذ في « بخارى » على أبى عبد الله الناطلى
أول الأمر : ثم أتم تكوين نفسه بنفسه ، فانه لم يفادر هذه البلدة الأخيرة الا بعد ما ألف
في سن الحادية والعشرين أول كتاب له - وهو المجموع ، وهو يجمع ضروبا مختلفة
من معارف وقته ، عدا ضرب الرياضة منها .

• وفي « جرجان » : ألف في المنطق ما يسمى ب « المختصر الأوسط » وقيل الأصغر ،
وهو منطق كتابه « النجاة » فيما بعد . كما ألف فيها كتب : « المبدأ والمعاد »
« والأرصاد الفلكية » و « بداية القانون » - في الطب .

• وفي « همدان » : أتم الكتاب الأول من « القانون » . كما أتم قسمي المنطق
والإلهيات من كتابه « الشفاء » ، وفرغ من قسمه الطبيعى ، ما عدا بابى الحيوان
والنبات .

• وفي سجنه بقلعة « فردجان » بالقرب من همدان : ألف « حى بن يقظان » .

• وفي « أصفهان » : ألف كتابه « العللى » .

• وفي الطريق منها الى « سابوخواست » : مع علاء الدولة أتم بابى الحيوان
والنبات من القسم الطبيعى لكتاب « الشفاء » ، كما ألف كتاب « النجاة » . وآخر
كتاب صنفه في الحكمة وأجود كتبه فيها كتاب « الاشارات والتنبيهات » . وكان يفسن
به على غير أهله ، وأوصى قارئه أن يفسن به كذلك على من لا يصلح للحكمة .

وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوى ، الذى يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ،
بل كان يؤثر الاختلاط بغيره ، وبخاصة الطبقة الأرستقراطية . فاختلط ب « نوح
ابن منصور » سلطان بخارى ، وب « على بن مأمون » أمير كركانج ، وب « شمس الدولة »
أمير همدان ، وب « علاء الدولة » أمير أصفهان . كما اختلط بمجالس هؤلاء الأمراء
وندمائهم ، من أرباب السياسة والعلم والأدب والفن .

وربما لم يكن ابن سينا يسبب هذا الاختلاط ، أو لسعة دائرة اتصاله بالناس ،
مستقرا في اقامته ، كما لم يكن متعمقا في ناحية من نواحي معارفه ، بل كان له في كل ناحية
منها نصيب يختلف في العمق والسطحية والضيق والسعة ، باختلاف مدة التوفر
عليها ومقدار الرغبة في كل منها .

وربما كان أسلوبه لهذا ولغيره طبعيا ككثرة معالجة معارف وقته من السابقين عليه
وكثرة توضيحها - كان أسلوبه خاليا مما يدل على التخصيص والتركيز ، كما كان كثير
الاسهاب والتكرار في شرحه وعرضه .

يمكننا إذن أن نقول عن « ابن سينا » : انه فيلسوف أرستقراطي في عثرته ، وشعبي
في فلسفته ، وفنان في معيشته ، ومتصوف في نظراته لآخرته .

وربما يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة ، وفى العناصر التى تتكون منها ، واتجاهها الذى تسير فيه ، والغاية التى تهدف إليها ، كما ذكرنا سابقا . ولكنه ربما يمتاز عنه فى عرضها فى بعض كتبه على الأقل بالتوضيح والتعليل ، الأمر الذى يدل اما على هضمه اياها ، لتأخره فى الزمن عن سابقيه : الكندى العربى والفارابى التركى ، أو على استقلاله فى العرض دون تقييد بالنمط الذى وردت عليه .

ومع استقلاله فى عرض الفكرة ، لم يتخل عن الاعتراف بكل عنصر من عناصرها ، فضلا عن أن يتخذ موقفا سلبيا تجاه واحد منها . واستقلاله فى العرض ربما كان يشير باستقلاله فى بناء الفكرة أو ينذر بهدمها ، لو أنه داخله قليل من الشك فى قيمة الفلسفة الاغريقية ، أو لم يجد للفارابى قبله محاولة واسعة النطاق فى الجمع بين أفلاطون وأرسطو والتوفيق بين الدين والفلسفة ، الأمر الذى يشير الى اعتقاده بحقيقة واحدة رغم اختلاف القائلين بها فى تصويرها والتعبير عنها ، وبالتالي يشير الى اعتقاده بمسائلة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية أو بوحدها . وقد كانت الحقيقة الدينية موضع تقديره وتقديسه .

وإذا كان ابن سينا يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة حول الوجود وفى عناصر هذه الفكرة ، وقد تختلف عنه فحسب بأسلوب عرضه لها ، فإن المؤرخ له حين يستعين بمصادره الفلسفية فى عرض الفكرة ذاتها عنده ؛ يجب — تماما لتقديره — ألا يغمض فى العرض حق ميزته التى قد تتجلى فى التوضيح والبسط مرة ، وفى التعليل وطول النفس العقلى فيه مرة أخرى .

ولو أسعفت مؤرخ فلاسفة المسلمين المصادر عن فلسفة الكندى ،

فقدمت له أمثلة كثيرة لتعبيراته عن فلسفته .. لكان حكم هذا المؤرخ على ثلاثتهم : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا — باختلافهم في عرض الفكرة وصياغتها ، دون جوهرها وعناصرها أقرب الى الدقة .

ابن سينا والوجود :

ابن سينا من أصحاب المذهب الثنائي في الوجود ، ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود وعن الآخر بممكن الوجود ، كما رأى الفارابي وعلى نحو ما عبر . ولكن تعبير ابن سينا عن الطرفين ربما يكون أكثر وضوحا من تعبير الفارابي عنهما ..

• فالفارابي يتحدث عنهما بقوله ، كما سلف :

» .. أحدهما : اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكناً

الوجود .

والثاني : اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود .

وان كان ممكن الوجود : اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره » (١) .

فجعل القسمة أول الأمر : بين واجب معين هو الواجب الذي لم يسبق بإمكان ، وبين الممكن .. ثم بعد فقرة في وصف الممكن ، عاد ليفهم القارئ أن هذا الممكن قد يوصف بالوجوب أيضا ، ودفعنا للخلط بينه وبين مقابله قيد وجوبه بأنه من غيره . فالقول في الواجب بذاته اعترضه وصف الممكن ، والقول في الممكن اعترضه الحديث عن الواجب .

(١) عيون المسائل : ص ٦٦ -

وفى وصفه الممكن حكم عليه بأنه لا يلزم منه محال ، بناء على فرض شق واحد من شقيه فقط ، وهو ما : « اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » — مع أن المحال لا يلزم أيضا فى حال فرض وجوده ، وهو الشق الآخر المقابل لعدم وجوده . فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه ربما يشعر القارئ فى تصوره الممكن أن هذا الشق يرجح على الآخر ، مع أن خصائص الممكن تتمثل فى مساواة أحد طرفيه للآخر : فى مساواة وجوده لعدم وجوده .

ولكن ابن سينا — فضلا عن أنه تلافى مأخذ التعبير الذى أخذ على الفارابى فيما عبر به عن طرفى الوجود ، اذ جعل القسمة أول الأمر بين مطلق واجب وممكن ، وفى تحديده الممكن المقابل — لمطلق الواجب — علق حكم عدم المحال بفرض أى شق من شقيه ، وزاد فى الشرح والتوضيح عن طريق ضرب المثال ، وعبارة له فى ذلك تقول :

« ان واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ..

ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد لا يكون بذاته . أما الذى هو واجب الوجود بذاته : فهو الذى لذاته ، لا لشيء آخر أى شيء كان ، يلزم محال من فرض عدمه . وأما واجب الوجود لا بذاته : فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود .

مثلا : ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين .
والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة
الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة » (١) .

ويقول أيضا :

« تنبيه : كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره ، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون .
فإن وجب : فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو
« القيوم » .

وان لم يجب : لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض
موجودا . بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ،
أو مثل شرط وجود علته صار واجبا . وان لم يقرن بها شرط ،
لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان .
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ، ولا يمتنع . فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بحسب ذاته » (٢) .

فهنا زاد ابن سينا في التوضيح والتقرير : فبعد أن قسم الموجود
الى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاعلا ذات الموجود مناط القسمة ،
شرح أن مراعاة الذات يحتم الثنائية في القسمة الى الضريين اللذين
ذكرهما ، ثم أكد هذه القسمة بما جعله نتيجة مستخلصة من هذا
الشرح .

(١) « النجاة » : ص ٢٢٥ .

(٢) « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٤ .

ويسهب في التوضيح والتعليل لهذه الثنائية بما يذكره بقوله :

« الأمور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين : فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يستتبع أيضا وجوده والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء في حيز الامكان .

ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة ..

.. وأيضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة . لأنه اذا وجد : فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم : حصل له العدم متميزا من الوجود . فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره ، أولا عن غيره . فان كان عن غيره : فالغير هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره : فمن البين أن كل مالم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره . وكذلك في العدم . لأن هذا التخصيص : اما أن يكفى فيه ماهية الأمر ، أو لا يكفى فيه ماهيته . فان كان يكفى ماهيته الأى الأمرين حتى يكون حاصلا : فيكون ذلك الأمر واجبا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب — هذا خلف ! وان كان لا يكفى فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته : فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته — فله علة .

وبالجملة : فانما يصير أحد الأمرين واجبا (ضروريا) له لا لذاته ،

بن لعة . أما المعنى الوجودى فبعلة هى علة وجودية ، وأما المعنى
العدمى فبعلة هى عدم العلة للمعنى الوجودى » (١) .

والفارابى يقرر أن وجوب الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن
كونه ممكن الوجود فى ذاته ، فيقول فى عبارة مختصرة :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد .

ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة .

فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود .

وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها » (٢) .

وابن سينا يأتى بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب فى غير اجمال ، ويعلله
من ذاته وبارتباطه بغيره ، فيقول :

« وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ،

لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده نسبة ما وازافة ،
ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة .

فاعتبار الذات وحدها لا يخلو .

♦ اما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود .

♦ أو مقتضيا لامكان الوجود .

(١) كتاب « الشفاء » : ص ١٩٩ - ٢٣٠ .

ومن هنا يصح أن يقال : ان قسمة الوجود الموزعة الى : واجب ، وممكن ،
ومستحيل - انما هى فى الواقع للموجود الممكن بذاته . اذ رعاية ذاته فحسب تجعله
ممكنا ، ورعاية وجود علة له تجعله واجبا ، ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلا . كما
أن استحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته .

(٢) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ .

• أو مقتضيا لامتناع الوجود .

ولا يجوز أن يكون مقتضيا لامتناع الوجود ، لأن كل ما يستتبع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره .

ولا يجوز أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، فقد قلنا : إن ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره .

فبقى :

أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود .

وباعتبار إيقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود .

وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود .

وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود « (١) .

ثنائية الممكن في الاعتبار الذهني ، ووحدته في الخارج :

واذا تحدث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو : الى واجب وممكن بالأسلوب الذي رأيناه ، والذي يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل في تقرير المطلوب ، فحديثه عن الممكن وعن ثنائيته هو كذلك بنفس الأسلوب وخصائصه . وهو في الوقت نفسه لم يخرج عن الحدود التي ترسم فكرة أستاذه الفارابي ، سواء من حيث تقريره للنظرية الاغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أو من حيث توفيقه بينها وبين الاسلام .

ومحصل الفكرة الأرسطية في الممكن ، كما ذكرت هنا مرارا : أن هذا العالم المشاهد مكون من أشياء جزئية ، وأن هذه الأشياء لو أُلغيت

(١) كتاب النجاة - ص ٢٢٥ - ٦ .

اعتبار تشخصها لاشتراك جميعها في أمر واحد ، وهو أنها كانت ممكنة الوقوع والحصول ، بدليل وقوعها بالفعل . فالشئ اذن ممكن باعتبار أصله ، أى اذا لوحظ قبل تشخصه ووقوعه .

والممكن على هذا الاعتبار ينظر اليه من وجهين : ينظر اليه حال تجرده من التشخص وينظر اليه بعد طرؤ التشخص عليه ، وفي حال تجرده عن التشخص يكون متصورا عقلا فحسب ، أو حقيقة ذهنية فقط : « .. فلا كلى عام في الوجود (الخارجى) ، بل وجود الكلى عاما انما هو في العقل ، وهى الصورة التى فى العقل التى نسبتها بالفعل أو القوة الى كل واحد ، واحدة » ^(١) ، بينما فى حال تشخصه يكون واقعا بالفعل وموجودا فى الأعيان . والحديث عن الشئ هو نفس الحديث عن « الممكن » فى الروح والجوهر . فيقال أيضا : ان الشئ له حالان : حال تصوره ذهنا فقط ، وحال وقوعه ووجوده فى الأعيان . وذلك اما باعتبار تجرده عن التشخص ، أو باعتبار تشخصه .

وبهذين الاعتبارين للممكن أو الشئ يقال : ان الممكن أو الشئ صاحب ثنائية ، وان طرفى هذه الثنائية متغايران ، كما أن « حقيقة » الممكن أو الشئ ليست عين « وجوده » ووقوعه فى الخارج . اذ هذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلا ومجردة عن التشخص ، بينما الوجود متشخص يدرك باحدى الحواس .

وتغاير طرفى الممكن على هذا النحو — لأن سببه الاعتبار —

(١) النجاة : ص ٢٢١ .

والشهرستانى يعبر عن هذه الفكرة منسوبة لابن سينا فيما يلى : « فلا كلى عام في الوجود ، بل الكلى العام بالفعل انما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة وصورة » — الملل والنحل ص ٧٠٨ اخراج بدراف .

لا يمنع أن يكون وجوده الخارج ممثلاً لحقيقته الذهنية ، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة في الخارج ، وصاحب ثنائية في الاعتبار . وبعبارة أخرى ، لا يكون هذا التباين الاعتباري مؤدياً الى أن « حقيقة » الممكن مستقلة تماماً من كل وجه ، اذ استقلالها انما هو في التصور الذهني فحسب ، ولا يتعدى دائرة الذهن الى نطاق التحقق والوقوع . بل عند الوقوع في الخارج يذهب فيه استقلال الحقيقة في التصور ، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه .

وهذا الطرفان للممكن أو للشئ المتبايران بالاعتبار ، والمتحدان في الوجود العيني ، يأخذان أسماء مختلفة حسب موضوع البحث الفلسفي الذي يعالج فيه الممكن أو الشئ :

- ♦ ففي دائرة البحث الميتافيزيقي : يأخذ الطرف الأول وهو الطرف الذهني اسم « المادة » أو الذات والحقيقة ، ويأخذ الثاني وهو الطرف الخارجى اسم « الصورة » أو الوجوب والوقوع .
- ♦ وفي البحث المنطقي : يستبدل اسم الماهية بالمادة في الأول ، وتستبدل الهوية بالصورة في الثاني .

وكثيراً ما يكون الحديث عن الشئ أو الممكن في أحد البحوث باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك يدعو من غير شك الى بعض الغموض واللبس في تصوير الفكرة الأساسية نفسها .

تلك هي خلاصة الفكرة الأرسطية عن الممكن أو الشئ ، والتي قبلها كل من الفارابي وابن سينا ، وحافظاً على جوهرها ، وان كان

حديث ابن سينا عنها في بعض كتبه يتميز عن حديث سابقه بالوضوح في الشرح والاسهاب في التعليل ، كما أسلفنا .

وابن سينا يتحدث عن « ثنائية » الشيء أو الممكن بأساليب متعددة ، وغنايته تتجه مع كثرة الأساليب الى ابراز طرفي هذه الثنائية وتأكيد المغايرة بينهما ، بالاعتبار طبعا . يقول مثلا :

« تنبيه : الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا في وجوده ، واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وأما من حيث وجوده : فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكوّن جزءا من أحدهما (السطح والخط) ، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية ، التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية » (١) .

فلم يقف عند تقرير ثنائية الممكن أو الشيء تقريراً نظرياً فحسب ، انه يعلن أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجى وغير هويته . ثم يبرهن نظرياً أيضا على هذه المغايرة بسلب النقيض : وهو أنه لو كانت ماهية الشيء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للآخر ، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى فاعلة — لم يقف عند حد ذلك بل وضح هذا التقرير النظرى للمغايرة ، ووضح البرهنة النظرية عليها بمثال من العلم الرياضى : فأتى بمثال المثلث ، ووضع أمام الراغب في فهم هذه الحقيقة

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٢ .

موضع التأمل ، كى يأخذ معه المتفهم ويصل به فى يسر عن طريق هذا المثال ونحوه الى اقرار المغايرة والموافقة عليها . والتشيل عادة نوع آخر من التوضيح والشرح للممثل له ، بعد التعبير عنه ، أو هو ضرب آخر من التعبير عنه .

ولم يكتف ابن سينا بذكر المثلث ولفت نظر المتفهم ليصل نفسه الى ما أراده له من اقرار المغايرة بين طرفى الممكن ، بل عاد يسير معه فى أجزاء المثل نفسه ويرشده بأسلوب تقريرى الى ما فيه من تأكيد لما أراد تصويره له . فهو بعد أن ذكر ما تقدم ، يقول :

« تنبيه : اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك : هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس — بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح — لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان ؟ » (١) .

فابن سينا يريد أن يقول : ان تصور الانسان لمعنى الشئ وماهيته غير كاف فى الدلالة على أنه يعترف بوجوده فى الأعيان والأشخاص ، فقد يتصور معناه ويشك فى تحققه فى الخارج . ولو كانت ماهية الشئ وهويته ، أو معناه ووجوده واحدا ، لكان تصور الانسان للمعنى كافيا فى أن يتصور وقوعه فى الخارج ، ومانعا من الشك فى هذا الوقوع . فالشك من الانسان ، أو عدم التلازم فى نظره بين حقيقة الشئ ووجوده ، وعدم متابعة أحدهما للآخر متابعة ضرورية ، ينبىء عن التغاير بينهما قطعا ، ولو بالاعتبار .

ويستترسل — فى نص آخر — فى تقرير هذه المغايرة بين حقيقة الشئ ووجوده ، فيضعها موضع المعلوم الذى يكاد يكون مفروغا

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٩٣ .

من العلم به ومسلما به في الجدل ، وقيم عليها زيادة في التأكيد برهانا من طريق آخر ، فيقول :

« ونرجع ، فنقول : انه من اليّسن أن لكل شيء حقيقة خاصة ، هي ماهيته . ومعلوم أن « حقيقة » كل شيء الخاصة به غير « الوجود » الذي يرادف الاثبات . وذلك ، لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما في الأعيان ، أو في الأنفس ، أو مطلقا يعمهما جميعا (في الأعيان والأنفس) ، كان لهذا معنى محصل مفهوم » (١) .

فهو رغم عباراته المتعددة ، لم يخرج في تصوير الممكن عن الدائرة الاغريقية ، وهي تلك التي سار فيها الفارابي قبله ، غير أنه يمتاز عنه بزيادة التقرير والتوضيح للفكرة كما شاهدنا .

وجود الممكن في الخارج ليس من طبعه :

ولكن هناك بقية أخرى للفكرة الأرسطية عن « الممكن » وراء الثنائية : وهي أن أرسطو يرى في الوجود الخاص للممكن أنه في حصوله ووقوعه ، يتوقف على أمر آخر مغاير للممكن جملة يدفعه الى الانتقال من حاله العام الى هذا الحال الخاص . والمغاير له هو الواجب الذي لم يسبق بإمكان ، هو واجب الوجود من أول الأمر . ولكن ليس هذا الدفع في صورة فعل ، أو ايجاد ، أو خلق له ، أو ما شاكل ذلك ، مما يدل على أن الممكن ليست له أية خصيصة ذاتية تعينه على الحركة والنقلة ؛ بل في صورة : أن هذا الواجب الذي لم يسبق بإمكان — لما له من الكمال المطلق والجمال المطلق — يجذب الممكن نحوه ، فيسعى هذا الممكن ويتحرك في اتجاهه من طبعه وذاته . ومظهر سعيه

(١) كتاب الشفاء : ص ٢٩٥ .

أنه يجب أو يقع ويوجد بعد أن كان متصورا أنه يقع ويوجد . وتمام
مظهر سعيه هذا هو في وقوعه على نحو « الصورة النوعية » لأفراد
النوع الواحد ، ثم على نحو « الصورة المحضة » للعالم كله ، التي
هى واجب الوجود . ومنتهى غاية الممكن ، اذن ، أن يكون على قرب
من الصورة المحضة ، وشيها بها .

وابن سينا — كالفارابى — يقر أرسطو على أن تحريك الممكن
من حال امكانه الصرف الى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته ،
وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له في طبيعته وذاته ؛ هو الواجب
بذاته . كما يوافقه على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له من
كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى لأن
يكون شيها به . لكنه من ناحية أخرى — تلبية للدين — لا يقر ابن سينا
أرسطو على أن التحريك يبدو في صورة الجذب والانجذاب فحسب ؛
بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وإيجاد ، وأن صاحب الفعل أو الخلق
والإيجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله أثر من آثار
فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وإيجاده .

وابن سينا هنا — في الحديث عن وقوع الممكن — ان جارى
أرسطو في ناحية وخالفه في ناحية أخرى على هذا النحو ، ووافق
الفارابى قبله سواء فيما جارى فيه أرسطو أو خالفه فيه ، فميزته عن
الفارابى هنا قد تتجلى أيضا في التعبير والصياغة .. يقول :

« اشارة : ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ،
فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن .. فان

صار أحدهما أولى فله حضور شيء أو غييبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » (١) .

« ... وأيضا فإن كل ممكن الوجود : فاما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما . فإن كان بذاته : فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود . وإن كان بسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، واما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال .. فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما واجب الوجود بغيره » (٢) .

والذى يغاير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن العقل يحصر قسمة الوجود في الضريين . ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون رعاية اعتبار آخر ، يؤدي حتما الى أن أمرها لا يخلو من أن يدخل تحت واحد منهما . ويقول أيضا في نص آخر :

« اشارة : قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة . ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشيء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو سبب صفة أخرى ؛ لأن السبب متقدم فى الوجود ، ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود » (٣) .

فابن سينا يذكر أن وقوع الممكن وحصوله فى الخارج ليس من طبيعته اذن ، وأن وجوده ليس من ذاته . وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة ليست سببا فى حدوث هويته .

(١) كتاب الاشارات : ج ١ ص ١٩٥ .

(٢) كتاب النجاة : ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٣) كتاب الاشارات : ج ١ ص ٢٠٠ .

وهو الى هنا يحكى الفكرة الأرسطية فى جوهرها ولا يتجاوز بها النطاق الذى ردها فيه الفارابى . ولكنه يزيد على الفارابى من غير شك فى توضيح الفكرة وتقريرها ؛ لأنه رتب على حصول المخالف لها ، وهو كون ماهية الشئ سببا فى هويته ، وقوع تناقض . والتناقض أمانة عقلية على استحالة وقوع ما يؤدى اليه . ويبن التناقض على وجه : أن ماهية الممكن من حيث هو ممكن صورة عقلية فحسب ، محتملة لأن توجد فى الخارج وألا توجد . ففرض اعتبار أنها سبب وجوده فى الخارج يؤدى الى تصور أنها موجودة فى الخارج قبل وجود الممكن خارجا ، بحكم أسبقية السبب على مسببه . وكونها موجودة قبل وجود الممكن خارجا يساوى كونها موجودة قبل أن توجد هى نفسها ، اذ وجودها نفسها فقط ضمن وجود الممكن خارجا ، أى ضمن هويته .

ثم هو — ارضاء للدين — لم يجار الفكرة الأرسطية فى تصوير تحريك الواجب بذاته للممكن لذاته ، بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا آمال الفلسفة نحو الدين . وأصبح الواجب لذاته فى نظره — بعد أن كان فى نظر أرسطو معشوقا فحسب — فاعلا أيضا ، ويشرح ذلك بقوله :

« .. فتعقله — أى تعقل الأول — علة للوجود على (نحو) ما يعقله . ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شئ آخر غيره . وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما ، مبينا لذاته » (١) .

(١) كتاب النجاة : ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

قدم العالم وحدوئه :

والآن نرى من لوازم اطلاق واجب الوجود بذاته على الله ، أن ليس لله سبحانه وتعالى حالة منتظرة ، بل كل ما له وقع من أول الأمر ، ولم يعد الذهن البشرى يتقرب خاصة من خواصه تحدث له ولم تكن قائمة به وقت أن تصوره واجبا بذاته . ونرى أنه كان من نتائج التوفيق بين الدين والفلسفة أن الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل ، وأن ايجاده وفعله وقع من أول الأمر وقت أن تصوره العقل الانساني ، واستحال ألا يكون له على هذا النحو ، وبالتالي استحال أن يتصور الذهن بعد ما تصور « الأول » واجبا بذاته وموجدا ، وقوع العالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل له ، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة .

« .. فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان ، وانما البدء من جهة الخالق ، وانما هي (الحركة) السماوية » (١).

(١) النجاة ص ٢٥٨ .

ويحكى الشهرستاني عن ابن سينا في مصاحبة العالم في الوقوع لواجب الوجود انه يرى لزوم ذلك على الوجه الآتى :

« ... والفعل الصريح الذى لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهى كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء وفيما قبل وهى الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شيء . فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث أمر لا محالة من : قصد ، أو ارادة ، أو قدرة أو تمكن ، أو غرض » ولأن الممكن - وهو أن يوجد ولا يوجد - لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له أن يوجد الا بسبب . واذا كانت هذه الذات موجودة ولا ترجح ولا يجب عنها الترجيح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح فى هذه الذات ، والا لكانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم تحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله ، ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله . واذا حدث لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد أن يحدث فى ذاته أو مباينا عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك =

ويبدو أن ابن سينا — هنا في مصاحبة العالم في الوقوع لواجب الوجود بذاته — في توفيقه بين الدين والفلسفة قد يكتفى بتجوير العقل لقدم العالم قدما زمانيا ، دون حاجة الى التشدد في أن يذهب أبعد من ذلك الى ما تطلبه فكرة « الواجب » من لزوم قدمه في الزمان لزوما عقليا ، ويشير الى ذلك قوله :

« تنبيه : الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية ، وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يمتنع أن يكون في الزمان معا . وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول .. » (١) .

ودفعا لأى لبس في أن تجويز قدم العالم ، أو لزومه لزوما عقليا ، ومصاحبته زمنيا في الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدي الى مظنة الاكتفاء الذاتي للعالم وعدم حاجته الى خالق فاعل له — الأمر الذي يناوئ العقيدة ، يبين ابن سينا ، أن هذا التجويز ، بله الالتزام العقلي ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة اليه ، لأن حاجته الى ذلك قائمة على طبيعته ، فهي ضرورة من ضروراته . والله والعالم وان اصطحبا في الوجود زمانا ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجدته ، وهو الله .

= وبالجملة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث في ذاته ، أو مباين عن ذاته ، ولا نسبة أصلا فيلزم أن لا يحدث شيء أصلا وقد حدث . فلم أنه انما حدث بايجاب من ذاته ، وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان ؛ بل سبقا ذاتيا من حيث انه الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتاج الى الواجب لذاته . فالممكن مسبوق بالواجب فقط والمبدع مسبوق بالمبدع فقط لا بزمان » . ص ٧١٨ — ٧١٦ (اخراج بدران) .

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٢٩ .

« .. ولكن ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول ، وان لم يكن في الزمان .. وأيضا فان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ، ومتوقف عليه » (١) .

« ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية . وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل انما يكون له الوجود عن غيره ، فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتي » (٢) .

فالجمع بين قدم العالم قدما زمانيا وحدوثه حدوثا ذاتيا دعى اليه الحرص على الفلسفة والدين معا . ومع هذا قد لا يرضى هذا الجمع الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة . وبالأحرى قد لا يرضى بعض رجال الفلسفة ، كما لا يرضى بعض رجال الدين . وكذلك الشأن في كل عملية من عمليات التوفيق بين الدين والفلسفة ، قلما يجد فيها رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهته مستقيمة وهدفه واضحا من غير التواء وتعريج .

واذا قارنا نصوص ابن سينا بنصوص الفارابي في هذه الناحية (٣) ، تبين لنا ميزة ابن سينا عن سابقه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب .

(١) النجاة : ص ٢٢٧ .

(٢) اشارات : ج ١ ص ٢٣٠ .

(٣) في كتاب « فصوص الحكم » ص ١٢٨ ، وكتاب « المسألة الفلسفية والأجوية عنها » : ص ٩٣ ، ٩٤ .

الوساطة أو فكرة انعقول عند ابن سينا :

قررنا غير مرة أن « الوجود » في نظر الفلسفة التي أخذ بها المسلمون وفي نظر الاسلام أيضا ، له طرفان .. تعبر الفلسفة عن أحدهما : باسم « الواجب » الذي لم يسبق بإمكان . وعن ثانيهما : « الممكن » الذي اذا وجب كان وجوبه من غيره ، بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم « الله » وعن الثاني باسم « ما سواه » .

ويلاحظ أن الفلسفة والدين ان أقر كل منهما بطرفين متقابلين في الوجود ، يذكر كل واحد منهما كذلك — في ثانيا الحديث عن الوجود — ثلاث طبقات منه ، ترجع اثنتان منها الى أحد هذين الطرفين ، بينما يظل الطرف الآخر محتفظا بتفرده ووحدته .

وهذه الطبقات الثلاث في تعبير الفلسفة هي :

- ♦ الواجب .
- ♦ عالم الأفلاك .
- ♦ عالم العناصر .

وفي تعبير الدين :

- ♦ الله .
- ♦ السموات .
- ♦ الأرض .

ويتبع تعدد الوجود الى هذه الطبقات ، الاختلاف في قيمتها منسوبا بعضها الى بعض . فالواجب لذاته في نظر الفلسفة : أسمى من عالم

الأفلاك وعالم العناصر ، وبالتالي عالم الأفلاك أسمى من هذا الأخير .
والله في نظر الدين : أرفع من السموات والأرض ، وتليه في المرتبة
السموات ثم الأرض .

ولو أريد ترتيب هذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها في
السمو والرفعة .. لكان الواجب لذاته أو الله في القمة العليا ، يليه إلى
أدنى عالم الأفلاك أو السموات ، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها
من كائنات — وفي مقدمة هذه الكائنات الانسان .

فعالم الأفلاك أو السموات : النقطة الوسطى بين متناه في الرفعة
والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله ، وبين ما يبعد عنه كثيرا في الدرجة
وهو عالم العناصر أو الأرض . وكما يصور عالم الأفلاك النقطة الوسطى
بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير ، يمثل بالتالي الصلة بينهما .

ولأن الفلسفة الاغريقية تنظر إلى الأفلاك على أنها أجرام لها
نفوس ، تحركها بطريق الشوق عقول مفارقة أو مجردة ، كان لهذه
الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتى الوجود السابقتين
المتفاوتتين تفاوتاً كبيراً في القيمة ، فتذكر أن عقول الأفلاك — بدل
التعبير بعالم الأفلاك على الإطلاق — هي الحلقة الوسطى ، وأنها التي
تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر .

ولأن الدين يرى أن السماء مقر الملائكة ، كان لرجاله أن يذكروا
أيضا أن الملائكة — بدل التعبير بالسموات على الإطلاق — هي الصلة
بين الله والعالم الأرضي .

وهكذا .. هناك في نظر الفلسفة :

• الواجب لذاته .

• ثم عقول الأفلاك .

• ثم عالم العناصر .

وفي نظر الدين ورجاله :

• الله .

• فالملائكة .

• فعالم الكائنات الأرضية .

وكما نلاحظ ما تقدم ، نلاحظ أيضا أنه — كنتيجة للتوفيق بين الدين والفلسفة — يطلق على الله اسم « الواجب لذاته » . وهذا الاطلاق يستتبع أن تتصور : أنه قد يعبر عن الحلقة الوسطى أو عن مركز الصلة مرة بالعقول ، وأخرى بالملائكة أو بعالم الأمر ، وعن الطبقة الدنيا مرة بعالم العناصر ، وأخرى بعالم الأرض أو عالم الخلق .

وإذا كان ابن سينا من أوضح الموفقين بين الدين والفلسفة ، فننتظر منه أن يعبر في غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بـ « الله » أو بـ « واجب الوجود » أو بهما معا ، وأن يتصور « ما سوى الله » أو « الممكن » — وهو في جملته أقل قيمة ومنزلة في نظره من الله أو الواجب — على أن منه ما يقترب من الله في الرتبة والقيمة ومنه ما يبتعد عنه ، وأن يعبر عن ذلك الذي يلي الله في الرتبة والقيمة بـ « العقول » مرة و « الملائكة » أو « عالم الأمر » أخرى ، وعن هذا الذي يبعد عن درجة الله والواجب بـ «عالم العناصر» مرة ، و «الأرض» أو «عالم الخلق» مرة أخرى .

وهذا الذي يصح أن ترقبه منه نجده قد ذكر منسوبا إليه في كتبه

— كما وجدناه المذكورا عند أستاذه الفارابى قبله — ولكن نجده هنا أكثر وضوحا مما عثرنا عليه هناك .

فابن سينا — كالفارابى — له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة ، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر يتنسب الى المصطلحات الفلسفية .

والرسالة الثالثة من كتابه « رسائل فى الحكمة والطبيعات » .. (١)
تميل الى التعبير الدينى ككتاب « فصوص الحكم » للفارابى ، وكتاب « النجاة » يميل الى التعبير الفلسفى على نحو كتاب « عيون المسائل » لأستاذه المعلم الثانى .

والله ، وهو الواجب لذاته أيضا ، فى نظر ابن سينا — كموفق بين الدين والفلسفة — لا بد أن يكون فاعلا ومؤثرا فى غيره ، وغير الله هو الممكن الذى يتمثل فى عالمى العقول والعناصر ، وذلك لأن الدين يوحى بنسبة الفاعلية والتأثير فى الكون الى الله تعالى .

ولكن اذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو ، فلا بد أيضا — مراعاة للفلسفة — أن يتصور فى جانب الله أنه لا يصدر عنه العالمان دفعة واحدة ؛ عالما العقول والعناصر ، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة لأن نقل « الواجب » الى الله والتعبير به عنه ليس نقلا لفظيا صرفا مجردا عما يحمله من مدلول ، يوضع بجانب التعبير الدينى بالله ؛ بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب فى الفلسفة من خصائص ، وهى خصائص تحول فى التصور الذهنى — على الأقل فى نظر القائلين

بفكرة واجب الوجود — بين أن يتصور العقل وقوع الكثرة عن « الواجب » دفعة واحدة وبين أن يحتفظ له بتلك الخصائص . وأخص خصائص الواجب البساطة في وحدته ، سواء في واقع الأمر أو التصور الذهني ، وفرض وقوع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضى أن يكون هناك تعدد في جانبه ولو بالاعتبار والجهة . فلا بد في تصور وجود المرتبة التالية له — وهى عقول الأفلاك — أن يتصورها الذهن على نحو : أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات ، وأن تكثر بالاعتبار ، تفاديا للكثرة ولو كانت اعتبارية في ناحية الواجب .

« تنبيه » : مفهوم أن علة ما يجب عنها (أ) غير مفهوم أن علة ما يجب عنها (ب) وإذا كان الواجب يجب عنه شيئان فمن حيثين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة :

— فاما أن يكونا من مقوماته .

— أو من لوازمه .

— أو بالتفريق — احدهما من مقوماته والأخرى من لوازمه .

فان فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا ، فتنتهى هى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين : اما للماهية ، واما لأنه موجود ، واما بالتفريق : احدهما للماهية والأخرى للوجود . فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما يتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة « (١) .

عالم الأفلاك :

ولجملة السماء محرك هو المحرك الأول ، وهو واحد . ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من أفلاكها محرك خاص غير مفارق له ،

(١) اشارات : ج ١ ص ٢٣٥ .

هو ما يسمى بـ نفس الفلك ، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك . فعقول الأفلاك متعددة ، ونفوسها أيضا متعددة ، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحد هو المحرك الأول .

« وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد ، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذى لجيلة السماء فوق واحد ، وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومشوّق معشوق يخصه — على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلى الحكمة المشائية ، فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) ، وغير المفارقة (النفوس) ، التى تخص واحدا ، واحدا منها .. والأشبه ، والأحق ، وجود مبدأ حركة لكل فلك له على أنه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق .. ثم القياس — فضلا عن أنه كلام المعلم الأول والمشائين — يوجب هذا : فانه قد صح لنا أيضا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ، ومختلفة : فى الجهة ، وفى السرعة ، والبطء . فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذى للآخر ، ومشوّق غير الذى للآخر . والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء .

وقد بينّا أن هذه المشوقات خيرات محضة ، مفارقة للمادة ، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى المبدأ الأول ، فتتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها » (١) .

وكأنه فى محيط الفلك هناك ثلاثة أمور : جرم الفلك أو جسمه ،

(١) النجاة : ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

ونفس الفلك وهى مصدر الحركة المباشرة لهذا الجرم فى اتجاه خاص ،
وعقل مفارق هو هدف هذه الحركة المباشرة أو هو المعشوق الخاص
بـ « نفس » الفلك . ونفس الفلك وان كانت المصدر المباشر لتحريك
جرمه ، الا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث انه الغاية الخاصة
التي تنجذب نحوها نفس الفلك .

لكن لماذا لا يكون العقل المفارق الذى هو المعشوق الخاص للفلك
محركا مباشرا لحركته ، دون حاجة الى مصدر آخر قريب منه يناط به
تحريكه المباشر يسمى النفس ، وبذا يكتفى بعقل وجرم فقط لكل
فلك ؟؟

ابن سينا — فوق التجائه فى ذلك للمعلم الأول والمشائين — يعلل
عدم الاكتفاء بالعقل المفارق ، والحاجة معه أيضا الى « نفس » لكل
فلك ، بأن شأن العقل المفارق كلى ثابت . فارادته — لذلك — كلية ،
وتصوره كلى ، ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة .
ولكن لما كان لكل فلك فى حركته اتجاه خاص به ، وجب أن يكون
محركه المباشر ذا طابع جزئى وأن يكون تحريكه فى اتجاه معين فحسب ،
كما يجب أن يكون تصوره جزئيا ، وارادته وفق الاتجاه المعين فى
تحريكه ووفق تصوره الجزئى . وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف
بـ « نفس » الفلك .

« ونقول : انه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية
سرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة ^(١) .. لأن الحركة ان كانت

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٩ .

عن ارادة متجددة جزئية ، فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه ^(١) .. فاذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة ، وان كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده الى شبه تخيل . وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضره المعقول دائما ، ان كان معقولها كليا عن كلى أو كليا عن جزئى — على ما أوضحناه .

فاذا كان الأمر على هذا ، فالفلك متحرك بالنفس ، والنفس مبدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجددة الصورة والارادة ، وهى متوهمة أعمالها ادراك المتغيرات الجزئية ، وارادة الأمور الجزئية بأعيانها ، وهى كمال جسم الفلك وصورته . ولو كانت لا هكذا ، بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا .. لا يتغير ولا ينتقل ، ولا يخالطه ما بالقوة .

والحرك القريب للفلك ان لم يكن عقلا ، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك . فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية ، مجردة عن المادة ، لا تتحرك ولا بالعرض : وأما النفس المحركة — كما تبين لك — جسمانية ، ومستحيلة متغيرة ، وليست مجردة عن المادة ، بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا ، الا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة . وبالجمله تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ، وتخيلاتها أو ما يشبه

(١) المصدر السابق : ص ٢٦٠ .

التخيلات حقيقة ، كالعقل العملى فينا .. وبالجمله ادراكاتها بالجسم .
 ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية
 أصلا بوجه من الوجوه ، اذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه
 في أن تحرك ، والا لاستحالت ولكانت مادية — كما بيّن هنا —
 فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر . وذلك الآخر
 (الذى هو النفس) محاول للحركة ، مريد لها ، متغير بسببها .. والذى
 يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف ، فهو الغاية والغرض
 الذى ينجو المحرك وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق
 هو الخير عند العاشق (١) .

وقد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يتوصل اليه
 البتة بالحركة ، بل شيئا مباينا ، وبان الآن أنه ليس جسما — اذ أن
 التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى يؤمها ، فيدخل فى
 حركة الفلك معنى قسرى ، وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست
 طبيعة — فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشئ غير جواهر الأفلاك
 وموادها وأنفسها . ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصريات وما يتولد
 عنها ، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه .. فبقى أن يكون لكل واحد منها
 شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه . وتختلف الحركات وأحوالها
 وجهاتها التى لها لأجل ذلك ، وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك
 وكميته . وتكون العلة الأولى (الواجب الذى لم يسبق بإمكان)
 متشوق الجميع بالاشتراك .

فهذا معنى قول القدماء : ان لكل محركا واحدا معشوقا ، ولكل

(١) المصدر السابق : ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

كرة محرك يخصصها ، ومعشوق يخصصها . فيكون اذن لكل فلك
« نفس » محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل ، أى تصور
للجزئيات ، واردة للجزئيات ، ويكون (أى الفلك) ما يعقله من الأول
وما يعقله من المبدأ الذى يخصصه القريب منه ، مبدأ يشوقه الى التحريك .
ويكون لكل فلك (أيضا) عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل
الفعال الى أنفسنا ، وأنه مثال كلى عقلى لنوع فعله ، فهو يتشبه به ..
وكان عددها (عقول الأفلاك) عشرة بعد « الأول » :

— أولها العقل المحرك الذى لا يتحرك : وتحريكه لكرة الجرم
الأقصى .

— ثم الذى هو مثله .. لكرة الثوابت

— ثم الذى هو مثله .. لكرة زحل

وهكذا .. حتى ينتهى الى العقل الفائض على أنفسنا ، وهو عقل
العالم الأرضى ، ونسميه نحن الفعال .

وان لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة
نفسها ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عددا . وكانت على
مذهب العلم الأول قريبا من خمسين فما فوقها .. وآخرها العقل
الفعال .. (١) .

فهنا ، فى عالم الأفلاك عبارات ، أو اصطلاحات أربعة :

♦ « المحرك الأول » الذى لا يتحرك : وهو العقل الأول من سلسلة

عقول الأفلاك ، الناشئة مباشرة عن الواجب لذاته . وهو واحد بذاته

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

غير متكرر فيها ، وان تكرر بعد ذلك بالاعتبار . وهو المحرك العام
لجملة السماء — وان كان لكل فلك في جملة السماء محرك خاص به —
وهو المعشوق لجميع الأفلاك ، وان كان لكل فلك معشوق خاص به ،
هو عقله المفارق له .

♦ و « عقل الفلك » : وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا
غير مباشر ، وهو مفارق له ، ومعشوق له ، وغاية له .

♦ و « نفس الفلك » : وهى القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا
مباشرا في اتجاهه الخاص به . وحاجة الفلك مع هذه النفس الى عقل
مفارق — هو محرك له أيضا — لأجل دوام الحركة واستمرارها .

♦ و « جرم الفلك » أو جسمه : وهو الجزء المادى ، الأثيرى ،
فى الفلك . وهو الذى يتحرك بناء على تحريك محركه القريب ، الذى
هو النفس .

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير الى موجودات يمكن أن تدخل
تحت أنواع ثلاثة فى عالم السماء :

♦ النوع العقلى : وهو نوع القوى المدبرة المفارقة ، بما فيها المحرك
الأول ، لأنه عقل أيضا .

♦ والنوع النفسى : وهو نوع القوى المدبرة المتصلة بالأجسام
الفلكية .

♦ والنوع الجسمى : وهو النوع القابل للتدبير والتحريك .

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة في منزلة الكمال .. أدخلها فيه :
العقل ، ثم النفس ، ثم الجسم .

ولكن ، هل وجود هذه الأنواع الثلاثة في عالم السماء ضرورة من
ضرورات العقل والمنطق ؟؟

وهل تفاوتها في المنزلة من ضرورات العقل أيضا ؟

أم أن أصحاب التفلسف في القديم القائلين بها ، لم يستطيعوا
التخلص من الايان بتنوعها وتفاوتها — كأثر باق في نفوسهم من آثار
عقيدتهم الشعبية الأولى ، فكان تفلسفهم لتبرير الايمان ، وتبرير تفاوتها
أمام العقل الانساني العام ؟ .

ان المحاولة الفلسفية لشرح هذه الأنواع وشرح صلاتها بعضها
ببعض تنبىء عن تبرير لاشعورى لايمان بشىء معين فى الكون ، عرفه
الانسان عن طريق دينى ، دون أن يدركه عن طريق العقل والمنطق من
نفسه ابتداء . وما يذكر من عدد عقول الأفلاك ، ونفوسها ، وأجرامها ،
ليس أيضا وليد المعرفة النظرية الانسانية البحتة ، بمقدار ما هو نتيجة
لعقيدة دينية فى قوى الكون ، وان بدا ذلك فى صورة عقلية انسانية .
والفلاسفة الذين قالوا بالقوى الكونية السماوية — أو بعقول
الأفلاك — لم يعنوا جميعا بربطها : فى نشأتها ووجودها وترتيبها
واتجاهاتها ، بـ « موجود أول » أو بـ « علة أولى » . انما الذين عنوا
بذلك : اما من يهتمهم — من الوجهة الدينية أيضا — ابراز قوة واحدة
كلية فى الكون كله هى الأولى فيه ، لها التأثير فى كائناته ، واليها وحدها
يرجع وجود كل موجود فيه ، وهؤلاء هم القائلون باسناد الخلق

والإيجاد في العالم الى الله . واما من يعنيهم رؤية وحدة منسجمة بين موجودات الكون كله يتصل بعضها ببعض اتصال تدرج في الكمال وتفاوت في القيمة . والأولون هم رجال الأديان السماوية ، والآخرون هم أصحاب الأفلاطونية الحديثة .

ففكرة العقول في أصلها شيء ، وربطها ببعضها وترتيبها وارجاعها جميعها في نشأتها الى مصدر آخر وراءها شيء آخر . ومع ذلك ، اذا ذكرت هذه الفكرة عند فيلسوف ديني ، بدت عنده على أنها معالجة لها في أصلها ولما طرأ عليها من تغيير . لكن لا يصح أن تفهم على أنها كانت أول الأمر ابتداء هكذا كما تبدو عنده ، بل الأجدر أن يعتبر الحاصل لها تطورا لاحقا بها .

وابن سينا — فيما ذكر له من نصوص سابقة — حاول بأسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة في عالم السماء ، من وجهة المعلم للأول والمشائين من بعده . وفي موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجد الأول أو العلة الأولى ، وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذي لم يسبق بإمكان . وفي بيان نشأتها كان لابد له أن يراعى ما لخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته ، لم يسبق وجوده بإمكان . وأخص هذه الخصائص وحدته المطلقة ، في واقع الأمر التصور الذهني معا .

ومراعاة هذه الخاصة في جانب « الموجد الأول » توحى في تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه ، بأنها لا تنشأ عنه جميعها دفعة واحدة ، ولا نوع واحد منها كذلك بجملته مرة واحدة ، بل الذي ينشأ عنه مباشرة فرد واحد من نوع منها . وليس ذلك الفرد من أفراد نفوس

الأفلاك ، ولا أفراد أجرامها ، بل من أفراد عقولها . أما أنه من العقول خاصة فلأن نوعها أشرف الأنواع الثلاثة ، لما لها من ميزة المفارقة والتجرد ، وبالتالي لما لها من صفات الأمر الكلى . وأما أنه فرد واحد بالذات ، فلأن تصور نشأة الكثرة عن واجب الوجود — ولو كانت كلها من نوع واحد — يتعارض مع تصور الوحدة المطلقة له ، إذ أن ذلك يفضى الى التعدد ، ولو بالاعتبار والجهة .

ولأن هناك نوعين آخرين من الأنواع الثلاثة لموجودات السماء : نوع نفوس الأفلاك ، ونوع أجرامها ، ولا يصح في التصور الفلسفى القديم نشأة أفرادهما مباشرة عن الموجد الأول — لما في هذه الأفراد من نقص ، وإن اختلفت درجته باختلاف النوعين ، واختلف سببه كذلك — اضطر الفلاسفة القائلون بنشأة الموجودات السماوية .. أن يتصوروا وجود نفوس الأفلاك وأجرامها عن أول موجود مباشر صدر عن الموجد الأول ، وهو عقل ، كما سبق .

فالموجود الأول اذن : عقل ، وواحد بالذات . وهو « المبدع » والمحرك لما بعده من موجودات السماء ، وكما يلقب بالموجود الأول يلقب بالمبدع الأول والمحرك الأول . وكونه واحدا بالذات اقتضته الوحدة المطلقة لواجب الوجود لذاته . وكونه عقلا — دون أن يكون نفسا أو جرما اقتضاه الكمال المطلق لواجب الوجود أيضا ؛ لأن العقل — في التصور الفلسفى القديم — أشرف أنواع الموجودات السماوية الثلاثة ، فنوعه لذلك هو الأليق بالاتصال المباشر بذات الواجب .

ولأن وجود النوعين الآخرين — وهما فوق واحد بالذات ، أى فيهما كثرة — مرتبط بوجود العقل الأول ، كان لابد أن يتصور ذهن

في هذا العقل الأول كثرة أيضا ، لأن صدور الكثرة يستلزم كثرة فيما تنشأ عنه (١) .

ولكن كيف يُجمع بين وحدة له بمقتضى نشأته هو عن الموجد الأول ، وبين كثرة فيه بمقتضى صدور كثرة عنه ، التي هي : « نفس » الفلك و « جرمه » ؟

والتصور الفلسفي القديم ان أشكل على نفسه بذلك ، كان يطمئن في الإجابة عن هذا الاشكال بأن .. وحدة العقل ذاتية ، أما كثرتة فاعتبارية .

نشأة العقول :

فالموجد الأول ، الواحد وحدة مطلقة ، نشأ عنه عقل واحد بالذات ، متكرر بالاعتبار . وعن هذا العقل نشأ فرد من أفراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة : نشأ عنه « عقل » الفلك ، و « نفسه » ، و « جرمه » .

وعن العقل الثاني — الذي صاحبه في الصدور نفس الفلك وجرمه — نشأ كذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة : عقل ، ونفس ، وجرم .

وهكذا .. الى أن يصل التدرج والصدور الى عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه . وبهذه الأفراد الثلاثة التي للقمر يتم عالم الأفلak ، ويتبدىء عالم العناصر . ولكن دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين ، اذ أن العقل المفارق المعشوق لفلك القمر (لنفسه وجرمه) هو المتولى

(١) هكذا كان التصور الفلسفي القديم .

تدبير العقل الانساني في العالم الأرضي ، وهو لهذا — بالنسبة لعقل الانسان — يأخذ صفة « الفعال » ، كما يأخذ عقل الانسان صفة « المستفاد » .

والكيفية التي صدر بها العقل الأول عن الموجد الأول ، هي بعينها التي يصدر بها العقل الثاني (الفارق) ، ونفس الفلك وجرمه ، عن العقل الأول . وهي بعينها التي يصدر بها العقل الثالث (الم fark) ، ونفس فلك آخر وجرمه ، عن العقل الثاني ، وهكذا .. حتى العقل (الم fark) الأخير ، وهو عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه .

وهذه الكيفية التي تتمثل في العلم والتعقل :

فعلم الموجد الأول ، وهو الله أو الواجب لذاته ، ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه .

أما علم العقل الأول فمتعدد ، هو نوعان : علمه لموجده ، وعلمه لنفسه ، وعن هذا التعدد فيه نشأ عنه متعدد : عقل ثان ، ونفس ، وجرم ، وعن أشرف العلمين فيه نشأ أشرف الموجودات عنه ، وعلمه بالموجد الأول أشرف من علمه بنفسه ، ولذا كان سبب صدور العقل الثاني عنه . بينما علمه بذاته كان سبب صدور نفس الفلك ، وجرمه .

وبالتالي تلاحظ ذات العقل باعتبارين : باعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، وباعتبار كونها بنسبتها الى الموجد الأول واجبة الوجود . وأحد الاعتبارين أشرف من الآخر . ولهذه المغايرة كان علم العقل بنفسه من حيث الأول سببا في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في أن تصدر عنه نفس الفلك .

وهكذا ، ثلاث جهات مختلفة في الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أمور مختلفة في الشرف والرتبة أيضا :

♦ فالعلم بالموجد الأول : وهو أشرف أنواع علم العقل ، ينشأ عنه عقل مفارق آخر ، هو أشرف الموجودات الصادرة عنه .

♦ وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة : أضعف مراتب علمه ، وينشأ عنه جرم الفلك ، الذى هو أضعف الموجودات الصادرة عنه ، وأقلها في الدرجة .

♦ وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود عن موجد الأول : وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الصادرة ، وهو نفس الفلك .

وعلى هذا النحو تذكر الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ، ونشأة نفسه وجرمه ، عن عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجد الأول عن كونه موجدا للكل ، ومؤثرا في الجميع .

« .. فتعقله (أى الموجد الأول) علة للوجود على ما يعقله .

ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره .

وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته .

ولأن كون ما تكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم — اذ صح

أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته — فلا يجوز أن يكون أول الموجودات ، وهى المبدعات ، كثيرة : لا بالعدد ، ولا بالتقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر . والجهة والحكم الذى فى ذاته ، الذى منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هذا الشيء ، بل غيره . فان لزم منه شيان متباينان بالقوام ، أو شيان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة لزوما معا ، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته . وتأنك الجهتان اذا كانتا لا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته .. فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقد منعنا هذا قبل ، وبيئنا فساده .

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة (أى مجردة) . فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام ، معلولا قريبا منه ، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) ، لأنه صورة لا فى مادة . وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجزم الأقصى على سبيل التشويق .

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية ، ولا ألا يكون مادة أظهر .. فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا ، بل عقلا (محضا) .

وأنت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم

أن في جملة الموجودات عن الأول أجساما — اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل الى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة . وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة ، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد ، فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثينية يجب أن تكون فيها ضرورة ، أو (بسبب) كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما أقول :

ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، و ب « الأول » واجب الوجود ، وهو يعقل ذاته ويعقل « الأول » ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة :

- ♦ معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها .
- ♦ وعقله وجوب وجوده من « الأول » المعقول بذاته .
- ♦ وعقله « الأول » .

وليست الكثرة له عن الأول : فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده وداخلته في مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ، ويكون ذلك أيضا واحدا ، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء ، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته .. فيجب اذن أن يكون

مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا واحد ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم ، ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط .

وقد بان لنا — فيما سلف — أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل ، وعقل ..

ولأن تحت كل عقل (مفارق) فلكا بمادته (جسمه) ، وصورته — التى هي النفس ، وعقلا دونه ، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء فى الوجود .. فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول فى الابداع ، لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون اذن :

— العقل الأول يلزم عنه — بما يعقل « الأول » .. وجود عقل (مفارق) تحته .

— وبما يعقل ذاته .. وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهى النفس .

— وببطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته .. وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة .

فبما يعقل « الأول » يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه

(تلزم) الكثرة الأولى بجزأياها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ..

وكذا الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك ... حتى ينتهى الى العقل
الفعال الذى يدير أنفسنا .. » (١) .

ويذكر ابن سينا هذا المعنى — وهو ضرورة أن يكون الموجود الأول بعد واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا ، وواحدا بالذات — مركزا فى نص آخر له فى كتابه « الاشارات » ، ومع تركيزه لا يخالطه لبس ولا غموض يقول :

« هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة . وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنتين معا الا بتوسط أحدهما ، ولا مبدأ للجسم لا بتوسط ، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهر واحد من هذه الجواهر العقلية ، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقلية » (٢) .

واذا كان صدور الأفلاك ، بما لها من عقول ونفوس وأجرام ، عن الموجد الأول على نحو ما ذكر : أول عقل لأقصى فلك نشأ وحده مباشرة عن الموجد الأول ، ثم بتوسط هذا العقل نشأ عقل ثان وفلك

(١) « النجاة » : ص ٢٧٥ : ٢٧٨ .

(٢) ج : ص ٤٣ .

آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك ثان .. الخ ، فعالم العقول جملة هو الواسطة فى نشأة العالم الأرضى عن الموجد الأول ، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها ، وبين الموجد الأول الواحد وحده مطلقة ومن كل وجه .

« ومما لا شك فيه أن ههنا — فى العالم الأرضى — عقولا بسيطة مفارقة .

وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى .
وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيرة مع وحدة النوع ، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة ، لهذا المعنى : وهو أن الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال .. فهى اذن معلولات « الأول » بتوسط ..

فيجب اذن ، أن يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا) ، واحدا بالذات ، ولا يجوز أيضا أن يكون عنه (عن المعلول الأول) كثرة متفقة النوع : وذلك لأن المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه .. ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الآخر فى النوع ، فلم يزل كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى ، وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ، ولا انقسام بمادة هناك ؟

فاذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة الا مختلفة النوع .

فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة . وكذلك عن كل معلول أول عال .. حتى ينتهي الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ؛ فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات . وهذا بعد استتمام السماويات كلها ، فيلزم عقل بعد عقل .. حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقسات وتنتهي لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ؛ فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب أن يكون في القابل ضرورة .. » (١) .



وحاصل ما تقدم أن تصوير نشأة العالم السماوى — وتصوره أيضا — عن « الأول » الواحد وحدة مطلقة ، قام :

♦ على فرض أن هناك فى عالم السماء أنواعا ثلاثة من الموجودات ، مختلفة فى الذات والقيمة ، وموزعة الى : عقل ، ونفس ، وجسم . وربما كان للعقيدة الدينية أثر فى التنويع ، وأثر كذلك فى اختلاف القيم .
♦ وعلى أن العقل الانسانى — فى التفلسف الاغريقى القديم — لا يتصور نشأة الكثرة المختلفة فى الحقيقة ، والقيمة ، دفعة واحدة عن الواحد وحدة مطلقة .

واذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوى فى العالم السماوى ، وصاحب المرتبة العليا بعد الموجد الأول فى الشرف والأفضلية ، فهو أيضا الواسطة فى نقل تأثير الموجود الأول الى العالم الأرضى . وهكذا :

(١) « النجاة » : ص ٢٧٦ — ٢٨٠ .

نجد الله أو واجب الوجود هو الفاعل في الكل ، اما عن طريق مباشر على نحو ايجاده للعقل الأول ، أو غير مباشر على نحو ايجاده للموجودات الأخرى ، سماوية أو أرضية .

وابن سينا ان شارك الفارابي في تصوير نشأة العالم السماوى عن الله الواجب الوجود ، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما ، وشاركه كذلك في تصوير وجود العالم الأرضى عنه أيضا لكن بتوسط العقول المفارقة جملة ، فانه يمتاز عنه بالتعليل في التصوير ، ويعرضه للفكرة في أساليب مختلفة . ووضع نصوصه هنا أمام نصوص الفارابي في كتابه « عيون المسائل » ^(١) كاف في وضوح الفرق بين تصوير كل منهما ، وعرضهما للفكرة الواحدة .

والى هنا حاول ابن سينا أن يجيب على هذه الأسئلة :

- لماذا كان أول الموجودات عن الله الواجب الوجود واحدا بالذات ، أو لماذا لا توجد عنه الكثرة دفعة واحدة ؟ ^(٢) .
- ولماذا كان أول الموجودات عنه عقلا (مفارقا) ، ولم يكن نفسا ، أو جرما ؟ ^(٣) .
- وكيف يتكثر العقل الأول بالاعتبار ، مع أنه واحد بالذات ؟ ^(٤) .
- وكيف كانت هذه الكثرة الاعتبارية في الذهن سببا في وجود الكثرة الحقيقية في الوجود ؟ ^(٥) .

(١) ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢) يراجع أيضا « النجاة » : ص ٢٧٥ ، ٢٧٧ .

(٣) يراجع المصدر السابق كذلك ، ص ٢٧٥ .

(٤) يراجع المصدر السابق في ص ٢٧٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ .

وإذا تحدث ابن سينا حتى الآن عن موجودات السماء باسم
الأفلاك ، وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام ، وجارى بذلك
مصطلحات الفلسفة ، فانه فى موضع آخر يحاول أن يبين أن هذه
الأفلاك تتفق مع « الملائكة » فى لسان الشرع ، سواء فى الطبيعة ،
أو المهمة والغاية :

ففى « رسالة الحدود » يقول فى حد الملك :
« هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة
بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ، فمنه عقلى ، ومنه نفسى ، ومنه
جسمى » . (١)

ويقول فى رسالة اثبات النبوة :

« ثم يينو (أى الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير
أبد الدهر . وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعاً ، لا يموتون ،
كالإنسان الذى يموت . فاذا قيل ان الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ،
والحى الناطق غير الميت يسمى ملكاً ، فالأفلاك تسمى ملائكة » (٢) .

وعلى كل حال ، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجد
الأول الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشئ عنه ، توفيقاً
منه بين الفلسفة والدين :

• راعى الفلسفة : فى حرصها على كون الواجب بذاته — وهو
الذى جعل فى الدين الموجد الأول — واحداً من جميع جهاته ، أى
واحداً فى الواقع والتصور .

(١) كتاب « رسائل فى الحكمة والطبيعات » : ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ .

♦ وراعى الدين : فى ربط العالم بهذا الواجب لذاته ، على نحو أن أفراد العالم ، وهى كثيرة كثرة لا نهاية لها ، صادرة عن الواجب بفعل وايجاد منه .

اذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصدور شىء عن الواجب لذاته ، لأن التزام ذلك يؤدى اذا كانت هناك كثرة صدرت عنه الى مخالفة بعض خصائص الواجب ، وهو الوحدة المطلقة له . كما أن رعاية الدين وحده كانت لا تتطلب التشدد فى معنى الوحدة لله على النحو الذى أرادته الفلسفة ، وهو أنه واحد فى الواقع والتصور الذهنى ، مادام يؤمن الدين على أن الهه واحد لا شريك له فى ايجاد الكون كله .

وابن سينا فى الوساطة لم يخرج بها عن الهدف الذى اتجه اليه الفارابى قبله ، وهو محاولة حل المشكل الناشئ عن نقل « الواجب بذاته » من الفكر الاغريقى مع ماله من خصائص وصفات الى الله الموجد ، والفاعل فى الدين . ذلك المشكل الذى يتلخص فى كيف : يلتقى موجود من ألزم لوازمه الوحدة من كل وجه التى تضار لو تصور الذهن صدور كثرة عنه ، مع موجود آخر من أخص خصائصه الفعل والايجاد لما سواه الكثير ، كثرة لا تحد .

ولكن ، هل لنا أن نقطع بأن كلا من الفارابى وابن سينا لم يسبق باثارة هذا المشكل ، وبالتالي لم يسبقا بمحاولة عقلية فيه على نحو ماوجد عندهما ؟ أم أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة — وقد سبقا بها قطعا فى تفلسف اليهود والمسيحيين — لابد أن توحى بمثل هذا المشكل وبمحاولة عقلية لحله ؟ .

معرفة الوجود في نظر ابن سينا :

والآن اذا أردنا أن نتعرف رأى ابن سينا في معرفة الوجود وفي وسيلة ادراكه ، وقيمة وسائل معرفته ان تعددت ، وجدنا أن ما ينسب اليه الآن في كتبه في هذا الشأن لا يخرج في حقيقته عما عرف للفارابي قبله ، وما عرف لفلاسفة الاغريق ، وأخيرا عما أوصت وتوصى به طبيعة الأديان كذلك .

فالوجود — استخلاصا من كلام ابن سينا — كما ينقسم الى واجب وممكن ، يجوز أن ينقسم أيضا الى مجرد عن المادة والى متصل بها . والمجرد عن المادة هو ما يعرف بالفعل أو « المجرد » ، وعالمه هو ما يعرف بعالم العقول أو المجردات . والمتصل بالمادة هو ما يعرف بالمادى أو المحسوس ، وعالمه هو ما يعرف بعالم المادة أو العالم المحسوس .

ووسيلة ادراك الوجود كله يجب أن تكون كذلك متنوعة ، تبعا لتنوع الوجود نفسه الى واجب وممكن ، أو مجرد عن المادة ومتصل بها

فالإنسان — في نظر ابن سينا — كمدرّك للوجود ، أو كمحاول لادراكه يتوسل بـ «عقله» لمعرفة عالم العقول أو المجردات ، ويتوسل بـ « حسة » للوقوف على عالم المادة ، أو العالم المحسوس . وهو اذ يتوسل باحدى الوسيلتين لمعرفة الوجود ، المجرد عن المادة منه ، والمختلط بها فيه ، يفعل ما تمليه الطبيعة الانسانية وطبيعة الوجود ذاتها : فالانسجام لا يتم بين الوسيلة وهدفها ، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة الى هدفها الا اذا كانت من جنسه . والعقل الانساني من

طبيعة عالم العقول ، وحواس الانسان من جنس عالم المادة . ويتعين اذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود ، العقلى والمادى ، أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين ما يناسبه ، على نحو ما ذكر .

وابن سينا — كالفارابى — لم يضع الوجود كله ولا أنواعه المتعددة فى مرتبة واحدة ؛ بل جعل أساس تنوعه وتعددته اختلافه فى المرتبة والقيمة : فعالم العقول ان كان فى الجملة أفضل من عالم المادة والحس ، فالموجود الأول أفضل العقول أو المجردات كلها ، وبالتالي أفضل الوجود كله : عقلية ومادية ، وسماوية وأرضية . ولأن الموجود الأول أفضل الموجودات على الاطلاق ، فالذى من هذه الموجودات يقرب من ذاته يكون أفضل من غيره منها ، والذى يبعد عنه يكون أقل من الدرجة ، كثيرا أو قليلا ، منه طبعا ، وكذا مما يليه .

« ويجب أن نعلم أن الوجود اذا ابتدأ من عند الاول ، لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الأول ، ولا يزال ينحط درجاب :

♦ فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية : المجردة التى تسمى عقولا .

♦ ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا : وهى الملائكة العملية .

♦ ثم مراتب الأجرام السماوية : وبعضها أشرف من بعض ، الى أن تبلغ آخرها .

ثم من بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ،
فتلبس أول شيء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول
الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه ، فيكون أخس ما فيه :
♦ المادة (المطلقة) .

♦ ثم العناصر .

♦ ثم المركبات الجمادية .

♦ ثم الناميات .

♦ وبعدها الحيوانات .

♦ وأفضلها الانسان .

♦ وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ، ومحصولا
للأخلاق ، التى تكون فضائل علمية .

♦ وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ... » (١) .

وابن سينا هنا فى ترتيب الوجود جعله تنازليا فى عالم العقول ،
وتصاعديا فى عالم المادة . أى أنه فى عالم العقول ابتداء من الأكمل الى
الأدنى فى الكمال فيه ، وفى عالم المادة ابتداء من الأدنى الى الأكمل فيه .
وعلى كل حال نظر الى الوجود نظرة مختلفة ، ورتبه الى درجات فى
المنزلة ، بعد ما نوعه الى أنواع متعددة .

واختلاف الوجود عنده فى الدرجة والقيمة — بعد تنوعه الى
أنواع ، أو بناء على تنوعه الى أنواع — تبعه اختلاف وسيلة ادراكه
فى المنزلة والتقدير ..

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٩ .

فالعقل الانساني ، لأنه وسيلة ادراك العالم المتميز في الجملة من الوجود ، وهو عالم العقول أو المجردات ، أشرف وأدخل في القيمة من الحس الذي هو وسيلة معرفة العالم الخسيس في الجملة من الوجود ، وهو عالم المحسوس ، والمعرفة العقلية أفضل من المعرفة الحسية . وصاحب المعرفة العقلية من الناس يتميز في الرتبة عن صاحب الضرب الثاني من المعرفة ، وحظه في اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه .

» تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، وهو بالقياس اليه خير . ثم لا شك في أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة : فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة . وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه . وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره ... وعلى هذا سائر القوى .

وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه — مجردا عن الشوب — مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، ثم بعد ذلك ، تمثالا لا يمايز الذات ، فهذا الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل . وما سلف فهو الكمال الحيواني .

والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب ، والحس شوب كله . وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى ، و (تفاصيل) الحسية محصورة قلة ، وان كثرت فبالأشد والأضعف .

ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك ، والادراك الى الادراك : فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين « (١) .

وابن سينا يردد هذا المعنى في عبارة أخرى ، ربما كانت أوضح وأبين ، في قوله :

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة « الكل » والنظام المعقول في الكل ، والخير الفاض في الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل ... سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة (العقول) ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان (النفوس) ... ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك .. حتى تستوى في نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحددا به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا في سلكه ، وصائرا من جوهره .

وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجودا ودواما ولذة وسعادة ، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمية ، بل لا مناسبة بينهما في الشرف والكمال « (٢) .

« ... وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع الشقاوة ، وفي تعديه

(١) كتاب « الاشارات » : ج ٢ ص ٩١ .

(٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٣ .

وجوازه ترجى السعادة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب
وأظن أن ذلك :

أن يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها
تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور
الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده
هيئة « الكل » ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من
المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية
وكيفيتها ، ويتحقق أن « الذات » المتقدمة لـ « الكل » أى وجود
يخصها ، وأية وحدة تخصصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها
تكسر ، ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات
اليها .

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، وكأنه
ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة
مع ذلك العالم (العقلى) فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك ،
يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة » (١) .

فموضوع المعرفة عند ابن سينا ، اذن هو السبب فى اختلاف قيمة
وسائلها ، واختلاف قيمة المعرفة أيضا . ولا يبدو عنده أن الوسيلة
نفسها تمنح المعرفة قيمتها : فعالم العقول لأنه شريف وكامل ، أضفى
على العقل الانسانى ، الذى هو وسيلة ادراكه ، قيمة أرفع من قيمة
الحواس وليس العكس . وهو : أن العقل لأنه يتجه بعمله نحو العالم

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

العقلى أو المجرّد أو لأنّه يختص بادراك هذا العالم العقلى ، يهب هذا العالم قيمة أرفع من قيمة عالم الحس والمادة .

وكذلك كان عند ابن سينا موضوع المعرفة نفسه — وليست وسيلتها من عقل أو حس — هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض ، وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم ، واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة : فمنزلة العارف بالعالم المجرّد أرفع ، وحظه فى الكمال والسعادة أكثر ، من منزلة العارف بالعالم الحسى ومن حظّه . والذى يعرف الله — كما يرى ابن سينا — على الوجه الذى حدّدته فكرة واجب الوجود ، ويقف على نظام « الكل » كما تشرّحه نظرة الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض : من المجرّد الى المادى المحسوس ، أعلى قيمة ، وأوفى حظا وأحسن بهجة ، من ذلك الذى لم يدرك الله ولم يقف على الكل ، على هذا الوجه الفلسفى الخاص .

وجعل موضوع المعرفة ، لاوسيلتها ، الفيصل فى قيمة المعرفة هو من النقط الرئيسية التى تميز الفلاسفة القدامى وفلاسفة القرون الوسطى من جانب ، وفلاسفة عصر النهضة والمحدثين من جانب آخر . وأغلب الظن أن طبيعة الدين ، كما سبق ^(١) أن ذكرنا ، هى التى حدّدت للقدامى — وربما من طريق غير مباشر — ومتفلسفى القرون الوسطى ، مقياس القيم للوجود وكائناته ، وبالتالى لمعرفته ووسائل ادراكه .

والى هنا نجد ابن سينا فى شرحه لمعرفة الوجود لم يتجاوز دائرة الطبيعة ولا دائرة الانسان فى شرح ادراك الانسان للعالم ، ووقوعه على الوجود كله . فرغم أنه ينظر الى هذا الوجود على أنه يتنوع الى مجرد ومادى ، أى الى عالم الانسان وعالم ما فوقه ، جعل معرفته كله

(١) راجع ص ٢٧٠ ، ٢٧١ : الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

مابدا منه وما خفى من اختصاص الانسان وفي حدود استطاعته ، ولم يعلق ادراكه اياه على قوة أخرى فوق استطاعته الانسانية الذاتية .

ولكن أبقى ابن سينا في دائرة هذا الشرح للمعرفة ووسائلها ؟؟ .
ان ابن سينا لم يكن فيلسوفا فحسب ، بل كان مع تفلسفه — ان لم يكن قبل ذلك — من المدافعين عن العقيدة الدينية . واذن لابد أن يتجاوز الدائرة السابقة وهى دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا ، وحتى لو لم يعلن تمسكه بالدين عن طريق عمله العقلى ، وهو توفيقه بين الدين والفلسفة ، كان لا بد أن يتجاوز هذه الدائرة ، ويذهب باستقلال الانسان في معرفته للوجود كله ، ويربطه في معرفته اياه بقوة أخرى فوقه ، وهى قوة السماء .

ذلك أن طبيعة التفلسف في عصره — وهى متصلة بطبيعة تفلسف القدامى في العصر الاغريقى — كانت توحى حتما بهذا الربط ، فالانسان المتفلسف منذ عصر الاغريق الى عصر النهضة ، رغم أنه يدعى — وبالأخص أيام الهيلينيين — التخلّى في تفلسفه وفي عمله العقلى عن مؤثرات الدين ، لم يتخل فعلا عنه في تفلسفه ، ولم يزل الدين هو الموجه الأول له في عمله العقلى ، اما عن طريق مباشر ، أو غير مباشر .

والدين اذن كان له تأثير على الانسان ، فأوضح مظهر لهذا التأثير هو اعتقاده عدم استقلال الانسان في الكون : ان في حركته فيه ، أو في وقوفه عليه ، وذلك نتيجة اعترافه بقوة أخرى فوقه تفوق قوته الشخصية . ومدى تفوق القوى الأخرى على قوة الانسان يختلف باختلاف الأديان والعقائد ، وباختلاف ايمان التابعين بما جاء فيها ، خاصا بالمعبود وبنفوذ .

ومن هنا وصف بعض مؤرخى الفلسفة ، وهم بعيدو النظر في

ذلك ، « فلسفة ما قبل عصر النهضة » بأنها تحاول مزج المنطق بالدين ، ومزج الطبيعة بما بعدها ، ومزج ما للانسان بما لمعبوده . ولأنها حاولت ذلك قالت بأدنى في الوجود وأعلى فيه ، وحاولت أن توجد صلة بين الأعلى والأدنى ، وأن تنقل الانسان في نظرته من الأدنى الى اجتلاء محاسن الأعلى ، وجعلت من الصلة بين الأعلى والأدنى سلما تهبط عليه الموجودات عند خلقها ، وترقى عليه من جديد عند عودتها الى بارئها . واتخذت من بعض المخلوقات — وهم الملائكة ، أو عقول الأفلاك — وسطاء ينقلون أثر الله أو العلة الأولى لباقي الموجودات ، كما يكونون وسطاء في تقريب الانسان — من بينها على الأخص — الى موجدته وموجد الكون كله ، عن طريق العمل الصالح والرياضة النفسية .

ولم يشذ ابن سينا فعلا عن طابع التفلسف الذي كان في وقته ، والذي وجد قبل وقته ، عندما شرح معرفة الانسان للوجود : فحد من جديد استقلال الانسان في معرفته للوجود ، وجعل فيها فراغا تشغله القوة التي تفوقه في الكون ، وحول من القوة الانسانية الذاتية ، التي كانت الى الآن ايجابية وفاعلة ، جانبا سلبيا يقبل أثر غيره ، وينتقش عليه صنيع من يفضله في هذا الوجود .

« ... فبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات — اذ هو جوهر عقلى بالفعل — اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة . وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت (نفوسنا) هذا الاتصال » (١) .

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٥٨ .

« اشارة : ولنفسك أن تنتفش ذلك العالم (العقلى) بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، وقد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتفش فيها من عالمه ... » (١) .

وابن سينا وان لم يبلغ فى نصه هذا من التفصيل فى التعبير عن الفكرة مبلغ الفارابى فى نصه عليها ، الذى رويناه عنه فيما مضى (٢) ، لا يخرج عن فكرة الفارابى فى أساسها ، شأنهما فى كل فكرة ارتضيها عن الاغريق ، وحاولا التوفيق بينها وبين الاسلام .

وهكذا شأنهما : فى الوجود فى تقسيمه وتنوعه ، وفى اختلاف قيم أنواعه ، واختلاف وسائل ادراكه ، وفى ربط هذه الأمور كلها بعضها ببعض .

وهكذا شأنهما : فى طريقة التفلسف فى معالجة الوجود ، ومنهج التوفيق بين آراء الاغريق فيه وبين آراء الاسلام التى جاء بها فى شأنه .

كل هذا وغيره لا يختلف فيه الكندى عن الفارابى ، ولا الفارابى عن ابن سينا ، الا فى طريقة التعبير والتصوير . ولعل ما نعبّر عنه هنا بالاختلاف فى التعبير والتصوير هو ما يرمى اليه الشهرستانى ، فى تمييزه ابن سينا عن غيره من فلاسفة المسلمين الأرسطيين ، بقوله :

« ... وانما علامة القوم ورئيسهم أبو على الحسين بن عبد الله ابن سينا .. قد سلكوا فى كلامهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٣٠ .

(٢) ض ٤٤٣ وما بعدها من الكتاب الثانى من (الجانب الالهى) .

اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين .

ولما كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظره في الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه ومتون مراميه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقيين .. وكل الصيد في جوف الفرا » (١) .

* * *

وإذا كنا حتى الآن في عرضنا لفكرة الوجود عند فلاسفة المسلمين، أصحاب الاتجاه الأرسطي ، تناولناها عند أشهرهم واحدا واحدا : فتناولناها عند الكندي والفارابي وابن سينا ، رغبة في أن يكون الحكم باتفاقهم في الرأي ؛ واختلافهم في صياغته والتعبير عنه ، قائما على أساس واضح ومقدمات معروفة غير مجملة ، فانا في الحديث فيما سيأتى عن موقفهم من فكرة واجب الوجود سنكتفى بعرض موقفهم دفعة واحدة ، دون تكراره باتباع ذكره عند كل واحد منهم — على نحو ما أسلفنا في فكرة الوجود ، بعد ما تبين لنا اتفاقهم هنا في أصول الفكرة الفلسفية نفسها ، وفي طريقة التوفيق بينها وبين الاسلام .

على أنه إذا وجدنا لأحدهم رأيا خاصا : كتعديل في أصل الفكرة يتميز به عن غيره منهم ، ويعد به معدلا في جوهرها ، حددنا هذا الرأي أولا ، وأشرنا الى صاحبه على انفراد .

(١) كتاب « اللل والنحل » : ج ٤ ، ص ١٨ (طبعة صبيح) .

واجبُ الوجُود

قيمة المشكلة في نظر الفكر الاسلامى :

هذه المشكلة وان عرضنا لها فيما مضى على سبيل التبع مرتين : مرة في الحديث عن « الوجود » في نظر أرسطو ، وآخر في سياق عرض آراء فلاسفة المسلمين فيه بوجه عام ، الا أن عرضها هناك على هذا النحو لم يوف كل ما لها من عناصر ، ثم هو لا يعبر تماما عن قيمتها التى لها في نظر الجدل العقلى الاسلامى بين المشاكل الالهية الأخرى .

وتتضح قيمتها في النظر الاسلامى اذا عرف أنها محاولة عقلية انسانية لتحديد الوجود الأول ، وأنها قد تلتقى أو تفرق مع ما جاء به الاسلام .

هى أولى المسائل التى تتصل اتصالا مباشرا بذات الله ، والتى قد يكون لما جاء بشأنها من آراء أجنبية أثر ايجابى أو سلبى في توجيه المسلمين كجماعة ، أو أفراد .

ولأن ما جاء فيها من تحديدات يتعلق مباشرة بذات الله انفردت هذه الفكرة بكثرة ما دار حولها من خلاف بين المسلمين ، كما انفردت بعمق ما أبدوا فيها من آراء .

ولهذا تؤثر أن نعرض لها هنا مرة أخرى على سبيل الاستقلال ، وأن نذكر العناصر الرئيسية فيها التى كانت مثار اهتمام المسلمين ، كما كانت مثار الاختلاف والنزاع فيما بينهم .

وهذه العناصر يمكن أن تتركز في ثلاث مسائل فرعية :

♦ في الاستدلال على وجود واجب الوجود .

♦ وفي وحدانيته .

♦ ثم في علمه .

واذ نذكر هذه العناصر الآن نذكرها طبعاً من وجهة نظر الفلاسفة
الاسلاميين ، لأننا لم نزل نعرض موقفهم ، كطائفة من طوائف المسلمين ،
مما ورد اليهم من آثار العقل الاعريقي .

دليل واجب الوجود

يستدل ابن سينا ، وكذا الفارابي ، على وجود « واجب الوجود بذاته » من نفس الوجود ، أى من حيث هو ، بغض النظر عن المشاهد الواقع . ويدعى كل منهما أن تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتما الى الاعتراف بـ « واجب الوجود بذاته » . ولم ير أحدهما حاجة أو ضرورة ملجئه الى استخدام المشاهد والواقع فى الوصول الى ذلك ، على نحو ما لجأ المتكلمون ^(١) ، مادام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول الى وجوده .

فاذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ، ولكنه ليس متعينا ، كما أنه ليس أولى بخاصة العقلاء .

(١) وكذا ما يوحى به ظاهر القرآن الكريم ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون » - (سورة البقرة ٢١ ، ٢٢) .

ومثل قوله : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شئ عليم » - (البقرة آية ٢٩) .

ومثل قوله : « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم . ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » (البقرة : ١٦٤) .

يقول ابن سينا :

« تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدايته ، وبراءته من السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الباب (فى الاستدلال) أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . والى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) — أقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول — فى الكتاب الالهى أيضا — : (أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) — أقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه . » (١) .

ويقول الفارابى :

♦ « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة .
♦ ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات .

فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل . تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا . (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) (٢) .

(١) ابن سينا فى كتاب « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٢) الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٣٩ .

وابن سينا ان اتخذ من النظر في الوجود نفسه دليلا على وجود
الواجب بذاته ، لا يقال في مسلكه هذا : انه مسلك أصحاب الدليل
الوجودي^(١) ، الذين يتخذون من معنى الله — باعتبار أنه الكمال المطلق —
دليلا على وجوده الواقعي ، هؤلاء لم ينظروا الى ما ينطوى عليه
الوجود ، والى أن العقل ان افترضه نوعا واحدا فحسب ، وهو الممكن ،
فقد افترض ما يؤدي الى محال : اما الى تسلسل الى مالا نهاية له أو الى
دور . وانما نظروا الى ذات الله فقط ، واشتقوا مما لها من صفات
وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده في الواقع ونفس الأمر ،
وادعوا أن عدم وجوده وجودا حقيقيا في واقع الأمر بناء على ذلك
يناقض مطلق كماله .

لكن ابن سينا في استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس
الوجود استدل عليه من غيره لا من ذاته ؛ لأن مآل استدلاله في
نظرته الى الوجود وحده ، أن يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود
واجب الوجود .

والطريق الآخر الذي لم يؤثره في الاستدلال على وجود واجب
الوجود ، وهو طريق العالم المشاهد ، يشارك طريقه الذي ارتضاه أيضا
في أن كلا منهما يلجأ الى غير الواجب بذاته في الاستدلال على وجوده
هو .. وبذا يغييران معا ما يسمى بالدليل الوجودي السابق الذكر .
واختلاف أحدهما عن الآخر في آن واحدا منهما يعتمد الى المشاهد المحس ،
وأن ثانيهما يستند الى أصل هذا المشاهد المحس ، قبل وقوعه ،
وهو في دائرة التصور الذهني فحسب .

(١) من أشهرهم أسقف كنتربري ، أنزليم ، في القرن الحادى عشر الميلادى .

(تراجع ص ٢٨٢ هامش من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى ») .

وقد لاحظ « ماركس هورتن » أن الشرقيين على الإطلاق لم يستخدموا ما يسمى بالدليل الوجودى فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته . ثم هو يحنح فى تعليل عدم استخدامهم لهذا الدليل الى ما يصفه بالحزبية وبالتعصب ، فيقول (١) :

« ويبدو أنه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى على وجود الله ويظهر أنه يلائم طبيعة الشعوب الشمالية من أمثال : أنزليم ، وديكارت ، وليبنتز ، على الرغم من أنه رفض رفضا تاما من عقلاء المدرسين المسيحيين » (٢) .

وابن سينا اذ يسلك فى الاستدلال على وجوب الواجب بذاته طريق الوجود نفسه ، يعتمد على بيان مقدمتين ضروريتين ، شرح فى احدهما بطلان التسلسل ، وبين فى الأخرى بطلان الدور . ثم بعد ذلك يذكر أن العقل فى تصوره الوجود لابد أن يصل الى واجب وجود بذاته ، بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد — هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : اما الى تسلسل فى العلل والمعلولات الى مالا نهاية ، أو الى دور فيها ، وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه .

والممكن ، سواء فى حدوثه أو ثباته ، يحتاج الى موجود واجب بذاته ، لأن العقل يحيل اذن التسلسل أو الدور اللذين يترتب أحدهما لا محالة على فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته . فموطن الاستدلال على وجود الواجب بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطى هو الممكن فى ذاته . واذا قيل الآن : الممكن فى ذاته هو موطن الاستدلال

(١) فى كتابه « الفلسفة الاسلامية » : ص ٨٢ .

(٢) فى مقدمة الراضين له : الراهب جونيلو ، وتوماس الاكفينى .

عندهم على وجود الواجب بذاته ، قيل أيضا : الوجود نفسه ، وليس للعالم المشاهد .. هو في نظرهم موطن الاستدلال على وجوب الواجب بذاته .

وابن سينا ، كالفارابي ، اذ يستدل على وجود الواجب في ذاته من الممكن في ذاته يستدل بأحد اعتبارين فيه :

♦ باعتبار حدوثه

♦ وباعتبار ثباته

ولا يتم الاستدلال بأحد اعتباريه في نظره ، الا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل في العلل والمعلولات الى مالا نهاية ، واستحالة وقوع الدور في العلل والمعلولات أيضا . فاذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن في ذاته — أو على نحو ما قيل : من نفس الوجود في الجملة — فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هي فرض بطلان التسلسل والدور . ولهذا يقل ألا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما ، أو كليهما في النصوص التي تنسب لابن سينا أو الفارابي .

♦ والآن يصور ابن سينا الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه ، وهو استدلال في الوقت ذاته بالوجود نفسه في الجملة ، على وجود الواجب بذاته .

وفي تصويره الاستدلال بالممكن على هذا النحو يعتمد هنا في حجية الدليل على بطلان التسلسل أولا ، فيقول :

« لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب أو ممكن : فان

كان واجبا : فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا :
فانا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب وجود

وقبل ذلك فانا تقدم مقدمات :

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات
علل ممكنة الذات ... بلا نهاية .

وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجودا معا ، واما ألا يكون
موجودا معا ..

— فان لم يكن موجودا معا غير المتناهى في زمان واحد ، ولكن
واحد قبل الآخر : فلنؤخر الكلام في هذا ...

— واما أن يكون موجودا معا : ولا واجب وجود فيه فلا يخلو :
اما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة — سواء كانت متناهية ، أو غير
متناهية — واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

— فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن
يكون الواجب متقوما بمسكنات الوجود .. هذا خلف !

— وان كانت ممكنة الوجود بذاتها .. فالجملة محتاجة الى مفيد
الوجود ، فاما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها :

— فان كان داخلا فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود
وكان كل واحد ممكن الوجود ، هذا خلف !

— واما أن يكون (هذا الواحد) ممكن الوجود فيكون هو علة
لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها — ومنها هو —
فهو علة لوجود نفسه . وهذا مع استحالته ان صح ، فهو من وجه ما نفس

المطلوب ، فان كل شيء يكون كافيا في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان (مفروضا أنه) ليس واجب الوجود ، هذا خلف !

— فبقى أن يكون خارجا عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة

— فانا جمعنا كل علة ممكنة في هذه الجملة — فهي اذن خارجة عنها ،
وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية » (١) .

ويفرغ هذا الاستدلال ، وهو القائم على اعتبار حدوث الممكن وبطلان التسلسل ، في صورة أخرى موجزة ، بقوله :

« تنبيه : اما أن يتسلسل ذلك (أى ماحقه في نفسه الامكان) الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته ، والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ...

إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات — كانت متناهية أو غير متناهية — فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر أنه ان كان فيها ماليس بمعلول فهي طرف ونهاية .. فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته » (٢) .

ويصوره أيضا بناء على المقدمة الثانية ، وهى تقرير بطلان الدور ،

فيما ينقل عنه هنا من نص آخر :

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٥ .

(٢) « الاشارات » : ص ١٩٥ ، ١٩٨ .

« ونقول أيضا : انه لا يجوز أن يكون للعلن عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالآخر ... الى أن ينتهي اليه (الى نفس كل واحد) دورا . ولنقدم مقدمة أخرى فنقول :

ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود ، بعضها لبعض علل في الدور ، فهو أيضا (كالتسلسل) محال . وتبين (هذه المقدمة) بمثل بيان المسألة الأولى . ويخصها : أن كل واحد منها علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود .. وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا في وجوده ؛ بل وجود ما يوجد عنه وبعده » (١) .

ويعمد الفارابي في تصوير الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه الى الاجمال ، وبعبارة أخرى يقف عند حد الدعوى : سواء في توجيه الاستدلال ، أو في الحديث عن المقدمتين الضروريتين للدليل ، وهما التسلسل والدور ، فيقول مثلا :

« ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا

ولا يجوز كونها على سبيل الدور
بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول » (٢) .
♦ وباعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوبه : يعرض ابن سينا

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ .

(٢) « عيون المسائل » : ص ٦٦ (من كتاب المجموع) .

الاستدلال به على وجود واجب بذاته — مستصحبا في توجيه الاستدلال
ذكر المقدمتين السابقتين : بطلان التسلسل والدور — في صورة منطقية
واضحة ، تنبئ عن ذلك عبارته :

« لا بد من شيء واجب الوجود ، لأنه ان كان كل موجود ممكنا :
فاما أن يكون مع امكانه حادثا ، أو غير حادث .

— فان كان غير حادث : فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته
فان كان بذاته فهو واجب ، لا ممكن .

وان كان بعلة : فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام في الأول .

— وان كان حادثا : وكل حادث فله علة في حدوثه ، فلا يخلو :

♦ اما أن يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا

♦ واما أن يكون انما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان

♦ واما أن يكون بعد الحدوث باقيا .

والقسم الأول : محال ظاهر الاستحالة .

والقسم الثاني أيضا محال ، لأن الآتات لا تتتالي ، وحدوث أعيان
واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد — لا على سبيل الاتصال الموجود
في مثل الحركة — يوجب تتالي الآتات ، وقد بطل ذلك في العلم
الطبيعي .

ومع ذلك ، فليس يمكن أن يقال : ان كل موجود هو كذلك ، فان
في الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها ، فنقول :
ان كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته ...

ويمكن أن يكونا ذاتا واحدة : مثل القالب في تشكيله الماء ، ويمكن

أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصناعية ، فإن محدثها الصانع ومشتها جوهر العنصر المتخذة منه . ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود — بعد حدوثه — بذاته ، حتى يكون اذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت ، لا بعلة في الوجود ، والثبات ... فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه ، ولا ثابتا بنفسه . ووجوب ثباته بعلة الحدوث انما يجوز لو كانت العلة باقية معه ، وأما اذا عدمت فقد عدم مقتضاها ، والا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها ، فليست بعلة ...

وإذا اتضحت هذه المقدمات ، فلا بد من واجب الوجود .

وذلك لأن الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود . ويجوز أن تكون (هذه) العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللا أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهي (العلل جميعها) لا محالة الى واجب الوجود ؛ اذ قد بينا أن العلل لا تذهب الى غير النهاية ، ولا تدور ... » (١) .

وفلاسفة المسلمين ، نراهم الآن يعمدون في الاستدلال على وجود واجب بذاته الى نفس « الوجود » :

فيفرضونه منوعا :

• اما الى واجب وممكن ، وهنا يثبت المطلوب في الجملة .

• واما كله نوعا واحدا هو الممكن ، وعندئذ لابد أن ينتهي أمره عقلا الى وجود واجب بذاته ، ضرورة أنه أخذ في مفهوم الممكن أنه المتساوى في الوقوع وعدم الوقوع ، ولذا تشرح طبيعته على الوجه

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ .

الآتى : « وما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شئ أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره» . فان لم يفرض العقل انتهاءه الى مالا نهاية ، أو دارت على نفسها بأن يتوقف وجود الفرد منها على نفسه فيكون علة لنفسه فى آن واحد .

هؤلاء الفلاسفة اذ يتخذون من « الوجود » وتصوره عقلا — بغض النظر عن الحادث بالفعل من العالم — دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط أن طريقهم الذى ساروا فيه هو طريق الخواص من الناس ، وطريق « الصديقين » من المؤمنين !

على أنه عند التأمل يتبين أن تصور الوجود من حيث هو واتخاذها سلما للوصول الى واجب بذاته ، يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ، ويؤول الى اعتباره : فطبيعة هذا العالم تنبئ من غير شك عن أنه متطور وصائر ، وبالتالي تفضى الى أن نوعه يتوقف حتما فى وقوعه وحدوثه على ما ليس بمتطور ولا صائر ، وذلك هو الواجب بذاته .

و « توماس الأكوينى » يقرب من الصواب فى رأى عندما يعد هذا الدليل المفضل لدى الفلاسفة الدينيين عامة فى القرون الوسطى ، وهو دليل « الوجود » ، أو الامكان من الأدلة التى لها طابع الطبيعة الواقعية ، وعندما يراه من حيث سيطرة هذا الطابع عليه لا يفترق عن

عدة أدلة أخرى ساقها هو ^(١) ، وترجع في النهاية الى اعتبار هذا العالم ، وعندئذ ، يجعلها كلها في مقابل ما يسمى بالدليل « الوجودى » . وهو ذلك الدليل الذى يستنبط الوجود الواقعى الحقيقى من المعانى النظرية الصرفة ، على نحو ما استنبط الأسقف أنزليم وجود الله من مفهوم الله ، كمعنى له الكمال المطلق .

وبينما يعتقد « توماس فون أكفينو » أن طريق العقل يكون مأمون العاقبة فى الاستدلال ، بل يكون مؤكدا فى تجنب الخطأ والزلل ، اذا هو سلك فى التدليل على وجود الله طريقا غير مباشر ، وهو طريق العالم من حيث امكان أصله أو من حيث وقوعه ، يعتقد أيضا أنه لا يصل العقل الا الى ظن ، ان سلك طريقا مباشرا واتخذ من معنى الله دليلا على وجوده ، كما صنع أصحاب هذا الدليل الوجودى . ولذا رفض ^(٢) دليلهم ، ونصح بالاستدلال على وجود الله من غيره ، كما فعل هو :

(١) أوجست ميسر (فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » ، ج ١ - ص ١٣٤ ، ١٣٥) يلخص الأدلة التى ارتضاها « توماس » فيما يلى :

الأول : أن يتوصل بحركة هذا العالم الى علة عليا محركة ، ولكن هى نفسها غير متحركة .

الثانى : أن يتوصل بعدم وجود هذه الأشياء من ذاتها الى وجود علة موجودة بذاتها ، خارجة عن هذا العالم .

لثالث : أن يتوصل بحدوث العالم الى حقيقة واجبة .

الرابع : أن يتوصل بالكمال المتدرج للأشياء الى حقيقة كاملة كمالا مطلقا ، كمعيار لكل القيم الأرضية .

الخامس : أن يتوصل بنظام الطبيعة - ويهدف هذا النظام الى غاية - الى وجود علة موجودة هذا النظام ، كحقيقة عقلية .

(٢) « كانت » - (نقلا عن كتاب « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان : من « كانت » الى « هيجل » لأوجست ميسر ، ص ٣٢) فى حديثه فى كتاب « نقد العقل الخالص » =

= عن النظر العقلي الدينى أو علم الكلام - ينقد بعض الأدلة التقليدية على وجود الله :
• وأولها هذا الدليل الوجودى : ويشرحه - وفق بيان أصحابه له - بأنه الدليل
الذى يستطيع أن يستخلص وجود الله من معناه كأكمل طبيعة فى الكون ، بناء على
أن الله إذا كانت له جميع الصفات عدا صفة الوجود لا يكون أكمل طبيعة فى الكون
ويعقب على ذلك بنقده له بأن الوجود ليس صفة كغيرها ، لأنه شيء ما يفصل فيه
الشعور أو الاتصال به ولا يمكن أن يقتد باستخلاص وجود ما صدق . (موضوع)
من عنوان مطابق له ومفهوم خاص به .

(ولعل الأيجى فى كتابه « المواقف » - ص ٢٦٩ من النسخة المجردة طبع مطبعة
العلوم بمصر - يكون قد سبق « كانت » بنقد مثل هذا الدليل فى الجملة ، عندما كشف
عن منشأ كثير من الشبه ، وأرجع ذلك الى عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع وعنوانه
(Begriff) من جهة ، وما صدقه وموضوعه (Gegenstand) من جهة أخرى ،
والى اعتقاد التلازم بينهما . وعبارته :

« ... منشأ كثير من الشبه - عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان
الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم الذى يسمى ذات الموضوع . فإذا تنبعت له
انجملت عليك (الشبه) وقدرت أن تغالط ، وأمنت أن تغالط ... »

منها قولهم : الوجود مشترك ، اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات ، فنقول :
المجزوم به مفهوم الوجود ، لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه .
ومنها قولهم : الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس .. قلنا : فيه
ما تقدم .

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا .
قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا () .

والدليل الوجودى فى أساسه قام على اعتقاد هذا التلازم ، اذ ادعاء استخلاص وجود
الشيء أى وجود الموضوع والمما صدق من مفهومه وعنوانه لا يتصور الا اذا تصورت الرابطة
وثيقة .

• وثانى الأدلة على وجود الله التى نقدها « كانت » دليل العالم باعتبار أن ما فيه
خاضع لمقولة العلية : ومحصله - كما نقل تصويره كل ما فى العالم له علة ، فذلك
= يجب أن يكون للعالم نفسه علة هى الله

= وقد أثار « كانت » أن قانون العلية له اعتباره فقط في التغيرات والحوادث التي تقع في الزمن ، وبالتالي قيمته تنحصر داخل هذا العالم . أما استخدامه فيما وراءه فلا يمكنه من أن يسلم اليينا معرفة حقيقية . على أن مبدأ العلية في ذاته لا يدفعنا ولا يلج علينا على الاطلاق في أن نسأل عن علة العالم .

• وثالثها الدليل الغائي : وهو الذي يتوصل به عن طريق تطور العالم وما فيه من نظام يتم عن هدف وحكمة له ، الى الله كخالق له . هذا الدليل ، كما يذكر ميسر في مصدره السابق ، يستحق في نظر « كانت » أن يشار اليه باحترام في كل وقت ، وهو - كما يقول « كانت » - أقدم دليل وأوضحه وأوفقه كذلك بالنسبة الى عقل الانسان العام . لكن مع ذلك لا يوصل في الواقع الى هدفه . ويكفى أن يفكر الانسان فقط فيما في العالم من كائنات لا هدف لها ومن أخرى يتمورها النقص وعدم الكمال ، يكفى أن يفكر فيما فيه من خباثت وشور . ويمكن أن يتوصل به على الأكثر الى وجود صانع حكيم قوى للعالم ، لكن شأنه كشأن أى مهندس من بنى الانسان في أنه تحصره وتحدّه دائما مادة عمله . وعلى كل حال - يقول « كانت » نقلا عن المصدر السابق - لا يبرهن على وجود حقيقة كاملة كمالا مطلقا ، وعلى أن العالم خلق بواسطتها .

ودفعا لأن يساء الآن فهم « كانت » في علاقة فلسفة النقدية بالدين ، ندع اوجست ميسر يذكر لنا طرفا من نتيجة بحث « كانت » في قيمة الميتافيزيقا النظرية - مصدره السابق ص ٣١ :

« والمسائل الرئيسية التي كانت تعالجها الميتافيزيقا النظرية أو الخارجية - (Transzendnte Metaphysik) - هي :

- الله

- الاختيار .

- عدم الغناء .

ونتيجة بحث « كانت » فيما يعنون له بـ Dialektik أو الجدل الكلامي هي ان لا استطاع حل المسائل بالطريق العلمى ، لكن من نتائجه مع ذلك أن الايمان بالله لا يمكن أن ينقض عن طريق اعتراضات علمية .

هذا الايمان له أسبابه الجدية القوية وان لم تكن نظرية ، لها طابعا العلمى =

على دليل حدوث العالم بالفعل في الاستدلال على وجود الله ، يعبرون عن رغبتهم في مجازاة الفلسفة المشائية وآرائها في الوجود ، والأخذ برأى أرسطوفيه من تنويعه : الى واجب وممكن ، وادعائه التلازم العقلي بين هذين النوعين ، لا ينفك فيه تصور الممكن في ذاته عن استلزامه تصور واجب بذاته في الوجود .

ولعل الصورة المنطقية لهذا التلازم رجحت لديهم ، فقبلوها على أن يضيفوها الى ما عرف للمسلمين من طرق أخرى في الاستدلال على وجود الله ، ظنا منهم أنهم يضيفون جديدا ، لتقوى الحجة ويتأيد الايمان بالله في نفوس العامة والخاصة على سواء .

= وهذا ما يحاول « كانت » توضيحه في « نقد العقل العملى » ، وبهذا يتضح أن نقده للميتافيزيقا النظرية كان لهدم علم خطأ (اذ الميتافيزيقا تدعى أن لها قيمة العلم بينما لم تسلك وسائله ولم تبين على أسسه) ولم يكن لزعة الايمان الدينى .
وعلى هذا النحو نفهم كلمته في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل » وهى :
« كان يتحتم على أن أزيل العلم لاخذ مكانا للايمان » .

وَحْدَانِيَّةُ وَاجِبِ الوجود

لم يكن فلاسفة المسلمين ، عندما قبلوا الوضع الاغريقي في معالجة المسألة السابقة : وهى الاستدلال على وجود الله .. فى حاجة الى مهارة عقلية خاصة ، لأن قبول ما جاءت به الفلسفة الاغريقية فيها ، ووضعه ازاء ماورد به الاسلام فى اثبات وجود الله ، لا يتعارض مع الاسلام ، ولا مع مبدأ آخر فيه .

ولذا يبدو أن عملهم العقلى ينحصر فى قبول الفكرة الاغريقية وتطبيقها ، أكثر من التنقيب فيها ومحاولة تصحيح ما لم يستقم امره فى ظاهره ، من عناصرها مع الدين .

ولكن هنا .. فى وحدانية واجب الوجود ، وبالأحرى فى وحدانية «الأول» كان لابد اذا ما أرادوا أن يسايروا الفكر الاغريقى فى خاصية واجب الوجود : كواحد على الاطلاق أن يواجهوا رأى الدين فيما جاء فيه متعلقا بالله سبحانه وتعالى ، مما قد يتعارض فى ظاهر أمره على الأقل مع جوهر الفكرة الاغريقية وهدفها .

• وهم قد قبلوا بالفعل رأى أرسطو فى وحدة واجب الوجود ، ونقلوا هذا الواجب الى الله تعالى . ومنذ أن قبلوه وأضافوه الى الله ، أخذ الله جل جلاله فى تاريخ التفلسف الاسلامى الالهى عنوان « واجب الوجود » .

• ولأنهم مسلمون ومدافعون عن الاسلام اضطروا أيضا ،

عندما قبلوا رأى أرسطو في وحدة « واجب وجوده » أن يجاروا الاسلام فيما وصف به الله سبحانه وتعالى من صفات ، قد تراها المدرسة الأرسطية متعارضة مع وحدة واجب الوجود ، حسبما شرحتها .

فكان عليهم اذن أن يتجاوزوا حد ضم الفكرتين بعضهما بجوار بعض الى محاولة صهر احدهما في الأخرى .. أو يتجاوزوا ذلك الى محاولة الملاءمة والتوفيق بينهما على الأقل .

وقد حاولوا ذلك ، بعد أن تأثروا بالاغريق في تفكيرهم ، في هذا الجانب .

وعلى هذا النحو نجد رأى فلاسفة المسلمين في وحدانية الله ، يصور ضربين من العمل العقلي :

♦ يصور الجانب الاغريقى : مشروحا بكل مايستلزمه من عناصر الشرح ، ومطبقا على الله .

♦ ويصور محاولة الملاءمة بين هذا الجانب الاغريقى وبين الاسلام فيما جاء به من صفات لله تتعد عن مفهوم واجب الوجود ، كما عرضه أرسطو والمشاؤون بعده .

الجانب الاغريقى :

والجانب الاغريقى في تحديده لوحدة واجب الوجود ، وفي شرحه لعناصر هذه الوحدة ، يمكن أيضا — اذا ما أريد وضعه أمام رأى الاسلام في وحدة الله ^(١) — أن يصور على أنه يعبر عن ناحيتين في وحدة الواجب :

(١) الاسلام : يهدف أولا وبالذات الى نفي التعدد في ذات المعبود في حقيقة الوجود ، ويحرص على استقلاله وتفرد في الكون باستحقاق العبادة من أفراد الناس جميعا ... « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » ، « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

- ♦ عن وحدة هذا الواجب في واقع الأمر .
- ♦ ثم عن وحدته بمعنى بساطة ماهيته في التصور الذهني .
- وحدة الواجب في واقع الأمر : تتحقق بأن يمنع العقل تعدد أفراد ذاته ، أى يمنع أن يكون له ند ، ويمنع أن يكون له ضد مع ذلك .
- ووحده أو بساطته في التصور الذهني : تتحقق بأن يمنع العقل :
 - تركيبه من أجزاء ، هي أجزاء الواجب .
 - وتركبه من واجب .
 - ثم أخيرا بمنع مشاركته لغيره في الماهية والقول الشارح .
- ♦ ويعلل الفارابي — ممثلا في ذلك الفكر الاغريقي — وحدة واجب الوجود لذاته في واقع الأمر ، بقوله :

= ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد أن يجهدوا أنفسهم في تصور تفرد في الماهية والفهوم ، وعدم تركيبه فيها من جزئين أو أجزاء مما يتصل بتحديدات « القول الشارح » والتعاريف المنطقية الأرسطية . جاء الاسلام ليحارب عقيدة الشرك في الكون ؛ ليحارب اعتقاد الناس بآلهة متعددة وبقوى كثيرة يوزع عليها التأثير في مظاهر الوجود ، وتحدد لها مناطق نفوذ في العالم سماوية وأرضية ، أو تحدد لها أجناس وقبائل من البشر . فدعوة الاسلام الى التوحيد هي نداء الى الايمان بمعبود واحد لا شريك له في العالم . واذا كان متفردا بأن يتوجه الناس بعبادتهم اليه خاصة ، فهو عام لكل مناطق الكون لكل أجناس البشر وقبائله ؛ هو عالم لا تحده محلة ولا وطن ولا صفات جنس أو قبيلة . ويكفى المؤمن بالتوحيد — في نظر الاسلام — أن يقر بوحدة ذات المعبود ، ويطرح أن يكون له شركاء في النفوذ والتأثير في الكون . وما يكفى المؤمن هو ما يهدف اليه الاسلام ، دون أن تكون له وراء ما يهدف اليه ناحية أخرى يجعلها غاية للخواص المقربين . حقيقة ، فرق الاسلام في الجماعة المؤمنة بين خاصة وعامة ، ولكن المقياس والفيصل في نظره السلوك العملي وفق هذا الايمان ، بين دقة أو تساهل فيه .

نعم لا يمانع الاسلام في أن الانسان المؤمن بوحدة الله يتصوره بسيطا غير مركبة ما هيته من أجزاء ، ولا مشتركة مع غيرها في جنس وفصل ، مبالغة في اثبات الوحدة له من كل وجه ، لكن لا يطلب ذلك حتى لا يكون هناك حرج في التكليف .

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ،
والا لكان معلولا له ... » (١) .

فاقتصر في اجمال على اثبات الوحدة بمعنى نفى الند .

أما ابن سينا — كعاداته — فيطيل في التعليل ، ويبين أن تحقق هذه
الوحدة لذات الواجب في الواقع كما تتوقف على نفى الند ، تتوقف
أيضا على نفى الضد ، يقول :

« ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود
نوعه له بعينه اما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه ، بل
تقتضيه علة .

— فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه .. لم يوجد الا له .

— وان كان لعله : فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود .

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان
انما يكونان اثنين اما بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعله من العلل .
وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى . وكل
معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين — فهو متعلق الذات بشيء مما
ذكرناه من العلل ولواحق العال — فليس واجب الوجود . وأقول قولا
مرسلا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق الا بذاته فقط ،
فلا يخالف مثله بالعدد .. فلا يكون اذن له مثل ؛ لأن المثل مخالف بالعدد

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته :

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) .

- لا ند له

- ولا مثل له

- ولا ضد له

لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع ، وواجب الوجود
بريء من المادة » (١) .

ويقول أيضا :

« اشارة : الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع ، وكل
ماسوى الله فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب ، فلا ضد للأول
من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع ، اذا
كان في غاية البعد طباعا ، والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن
الموضوع ، فالأول لا ضد له بوجه » (٢) .

♦ ووحدة الواجب أو بساطته في التصور الذهني ، ومعناها عدم
تركبه من أجزاء ، يستدل عليها الفارابي بأسلوبه المعروف به — وهو
أسلوب الاجمال والتركيز — فيقول :

« وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ،
والا لكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود فكثير واجب الوجود ،
واما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعد من
الجزء في الوجود » (٣) .

(١) « النجاة » : ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٢) « الاشارات » : ج ٢ ، ٢١٣ .

(٣) « فصوص الحکم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) .

وابن سينا في كتابه « الاشارات » ينحو هذا المنحى في التدليل ،
عندما يعبر عن ذلك بقوله :

« اشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع
لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ،
ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ، ولا في
الكم » (١) .

لكنه في كتاب آخر من كتبه يسهب في توجيه الاستدلال واستخلاص
المطلوب ، وعبارته :

« ونقول أيضا : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ
تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد
والقول .. سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن
تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شيء
هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر،
ولا ذات المجتمع :

— فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به ، لكنه
لا يصح للمجتمع وجود دونها : فلا يكون المجتمع واجب الوجود .
— أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه
فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب
الوجود ، اذ لم يكن واجب الوجود الا الذي يصح له .

(١) ج ١ ص ٢٠٦ .

وان كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات ، فليس شئ منها بواجب الوجود ...

فقد اتضح من هذا :

- أن واجب الوجود ليس بجسم .
 - ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم
 - ولا مادة معقولة لصورة معقولة
 - ولا صورة معقولة في مادة معقولة
 - ولا له قسمة لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول الشارح
- فهو واحد من هذه الجهات الثلاث » (١) .

ويشرح وحدة واجب الوجود ، بمعنى بساطته في التصور الذهني ، وعدم تركبه من واجب وغير واجب ، بقوله :

« ولا يجوز أن يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وغيره معا ، فانه ان رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

— اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره

— وإما ألا يبقى وجوب وجوده : فلا يكون وجوب وجوده بذاته » (٢) .

(١) « النجاة » : ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٢٥ .

ثم يوضح الفارابي وحدة الواجب ، بمعنى هذه البساطة في التصور الذهني ، وعدم اشتراك غيره معه في ماهيته ، بما يذكره له :

« وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول : فلو كان له فصل لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا في ماهيته وهو محال ماهية (واجب) الوجود (هي) نفسه » (١) .

وابن سينا يترجمه في صورة أخرى أكثر توضيحا اذ يقول :

« اشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء ، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود . وأما الوجود نفسه فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء ، أعنى الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل طارئ عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج اذن أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ؛ بل هو منفصل بذاته ..

فذاته ليس لها حد ، اذ ليس لها جنس ولا فصل » (٢) .

وهو في نص آخر يزيد في التوضيح والشرح في البرهنة على بساطة الواجب بالمعنى السابق وعبارته :

« ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه .. ولنبرهن على هذا فنقول : ان وجوب الوجود :

— اما أن يكون شيئا لازما لماهية ، تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود ، كما نقول للشيء : انه مبدأ ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية.

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب المجموع) .

(٢) « الاشارات » : ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

ثم يكون معنى المبدأ لازما لا لتلك الذات ، كما أن امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه معنى ، مثل : أنه جسم ، أو بياض ، أو لون . ثم هو ممكن الوجود ، وامكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلا في حقيقته .

— واما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له ...

فنقول :

♦ أولا : انه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية ؛ فان تلك الماهية تكون سببا لوجوب الوجود ، فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب ، فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته . فان وجوب الوجود .. اذا كان لازما كان تابعا غير متقدم ، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا ، فلم يكن وجوب وجود بالذات ، وقد أخذناه بالذات .

♦ وثانيا : وان لم يكن وجوب الوجود كاللازم ؛ بل كان داخلا في الماهية أو ماهية : فان كان ماهية عاد الى أن النوعية واحدة ، وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية :

— اما أن تكون بعينها لكليتهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه ، وقد أبطلنا هذا

— أو يكون الكل ماهية أخرى : فان لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائما لا في موضوع — وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ، وليس لأحدهما أولا وللثاني آخرا ، فلذلك هو

جنس لهما ، واذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود .

وان اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة ، تتم به الماهية ويكون داخلا فيها ، فكل واحد منهما منقسم بالقول (الشارح) ، وقد قيل : ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول ، فليس واحد منهما (واجب الوجود) .

وان كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائد عليه ، فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ، ووجود المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عما لغيره وعدمه فيه ، فيكون الذي لا تجريد له منقسما في القول غير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده ...

فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه : لا ان كان لازما لطبيعة ، ولا ان كان طبيعة بذاته .

فاذن يكون واجب الوجود واحدا ، لا بالنوع فقط ، أو بالعدد ، أو عدم الانقسام ، أو التمام فقط ؛ بل في أن وجوده ليس لغيره ، وان لم يكن من جنسه » (١) .

شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ما ذكرنا ، وعلى نحو ما عرف للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحدة في ذاته على معنى نفى الشريك والند له في الوجود ؛ بل بالغوا في وحدته بحيث

(١) « النجاة » : ص ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ .

حاولوا التدليل على أن العقل لا يتصور ماهيته في الذهن الا بسيطة ،
كما يقر بتفرده خارجه .

هو واحد من كل وجه : واحد في الواقع ، وفي التصور الذهني ،
وأية ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتما — في نظرهم — بوحده ...

♦ فهو في ذاته : لاند ولا شريك له ، ولا ضد له
♦ وفي ماهيته : لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ،
ولا نوع ، ولا فصل لها ، لا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل
أو خاصة :

هو متفرد في ماهيته ، وفي وجوده .

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو ،
وشرحوا بما جددت به في النظر الاغريقي من التفرد في الواقع البساطة
في التصور الذهني ، وحدانية « الله » تعالى ، وأقاموا الأدلة — وهي
أدلة عقلية عرفها الفكر الأرسطي — على أن الله واحد من كل وجه :
في الوجود الخارجى كما دعا الى ذلك الاسلام ^(١) ، وفي الماهية الذهنية
له على نحو لم يكلف به الدين المؤمنين من عباد الله .

واذا قيل : ان فلاسفة المسلمين سلكوا طريق العقل في البرهنة ،
فاز يذهب بنا الاستنتاج من هذا القول الى حد الادعاء أنهم لا يقومون
النص الدينى ، ولا يدخلون في اعتبارهم مخالفة الدليل العقلى ،
أو موافقته لما ورد به الاسلام .

هم يقرون الدليل العقلى في حدود عدم تعارضه مع الاسلام

(١) يراجع هامش ١ ص ٥٣١ من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

ونصوصه بفهمهم وطريقتهم فى الفهم ، وهم لهذا ليسوا أحرارا فى الفكر على الإطلاق ؛ هم دينيون ، عقلليون :

شرحوا وحدانية الله تعالى بما شرح به أرسطو وحدة واجب الوجود عنده ، وعن طريق هذا الشرح اسطدموا — على الأقل فى الظاهر — بما وصف الله به ذاته المقدسة مما يستدعيه اعتقاد كونه خالقا للكون ، ومتفردا بأحداث الأثر فيه ، دون أن يؤثر اتصافه بذلك فى وحدانيته التى كلف بتصورها وبالإيمان بها عباده المؤمنين ، وإن كان لا يتفق من ناحية أخرى مع وحدة الواجب الأرسطى فى إحدى جهتيها : فى جهة البساطة فى ماهيته وفى تصور الذهن لها ، لأن مثل الصفات التى وصف بها الله سبحانه وتعالى ذاته بعيدة عن مفهوم الواجب ، وبعبارة أخرى من لوازم معناه ، أو عناصر شرحه .

التوفيق بين الفلسفة والدين فى الوحدة :

كان لا بد أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، ويلائموا بين وحدة واجب الوجود التى نقلت الآن الى « الله » تعالى ، وبين تلك الصفات التى هى له بوحي من الدين ، ولا يتطلبها مفهوم الواجب ، بل قد تتنافر معه .

وعلى وجه التحديد ، كان يجب على فلاسفة المسلمين أن يوفقوا بين وحدة الواجب فى التصور على معنى بساطة ماهيته فى الذهن التى صارت الآن — بعد قبولهم الفكرة الاغريقية وتطبيقها على الله عنصرا فى تحديد وحدانية الله ، وبين صفات : الخلق والقدرة والارادة والحياة وغيرها .. مما هى الله ، وتتعدى فى الوقت نفسه خصائص واجب الوجود ، على نحو ما عرفت هذه الخصائص فى أصل الفكرة الاغريقية .

والسؤال الذى كان يجب على هؤلاء الفلاسفة المسلمين أن يجيبوا

عنه ، هو :

كيف يستقيم تصور البساطة فى مفهوم الله الذى هو واجب الوجود ، والذى هو تبعا لذلك لا حد له ، ولا ينقسم فى الكم والمقدار ، مع ما يجب أن يتصف به من : الخلق والقدرة والارادة والحياة ... ؟

كيف يتلاءم ذلك بعضه مع بعض ، واتصافه بهذه الصفات التى وردت فى القرآن الكريم يؤدى الى كثرة اعتبارية فيه — على الأقل ، وهذه الكثرة تتنافى مع تلك البساطة فى المفهوم التى استتبعها اطلاق واجب الوجود عليه ؟ .

ابن سينا يحاول التوفيق والملاءمة بين الطرفين ، ويسلك طريقا مزدوجا الى ذلك :

♦ يشرح ذات الله : وهى ذات واجب الوجود الآن أيضا بما لا يخرج عن كونها عقلا وعلما .

♦ ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله : مما لا يتطلبها واجب الوجود فى أصل الفكرة الاغريقية ، بمعنى يؤول الى العلم والادراك .

يشرح خلق الله للكون ، وحدوث الكون عنه بمعنى يتصل بالعلم . ويشرح الارادة والحياة والقدرة — بناء على أنها فى الغائب غيرها فى الشاهد ، بمعان تتصل كذلك بالعلم .

واذن هذه الصفات كلها ، فى نظر ابن سينا ، لا تختلف عن ذات الله الواجب الوجود ، التى هى علم محض ، وادراك محض ، وعقل

محض ، والتي هي علامة لذاتها ولـ « الكل » ، ولما فيه من خير ونظام !

هذه الصفات ليست مغايرة للذات .. هي عين الذات .

ثم يستطرد فيؤكد أن البساطة في مفهوم الذات المقدسة ، وهي ذات الله الواجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات :
فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد اليه على نحو ما شرحه ، وهي بعد ذلك ووجوده شيء واحد ...

— هي نفس وجوده مع اضافة .

— أو اضافة وسلب معا .

— وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب .

♦ فالأول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل

و (يعقل) أنه كيف يكون (١) .

♦ علم الواجب علة الایجاد :

فذلك النظام — لأنه يعقله — هو مستفيض كائن موجود (٢) .

وكل معلوم الكون (الكائنية) ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه (٣) .

وهو (أى الكل) خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المتعشوقين لذاتيهما .. فذلك الشيء مراد . لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض — فكأنك قد علمت

(١) شرح لله الواجب .

(٢) شرح لصفة الخلق .

(٣) شرح لصفة حدوث الكون .

استحالة هذا وستعلم — بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة (١) .

♦ حياته عين علمه : وحياته حالها هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التى عندنا تكمل بادراك ، وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين . وقد صح أن نفس مدركه — وهو ما يعقله من الكل — هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك ايجاد الكل . فمعنى الحياة منه واحد ، هو : ادراك ، وسبيل الى الايجاد . فالحياة منه ليست مما تقتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين . فلا الحياة منه غير العلم (والادراك) . وكل ذلك له بذاته (٢) .

♦ ارادته فى الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وأيضا فان الصورة المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية — بأن تكون صوراً هى بالفعل مبادئ لما هى له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة . ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفى فى ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منها مع القوة المحركة ، فتتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة . فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة

(١) شرح لصفة الارادة .

(٢) شرح لصفة الحياة .

المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذى له هو بعينه الارادة التى له .
♦ قدرته عين علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون
ذاته عاقلة لكل عقلا هو مبدأ لكل — لا مأخوذا عن الكل — ومبدأ
بذاته لا متوقف على وجود شيء ...
فاذا حققت ، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه ان ،
وموجود .

ثم الصفات الأخرى .
— يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة
— وبعضها هذا الوجود مع السلب .
وليس واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة .

♦ فاللوائى تخالط السلب : أنه لو قال قائل في الأول .. انه جوهر
لم يعين به الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع . واذا
قال انه : واحد ، لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم ،
أو القول (الشارح) ، أو مسلوبا عنه الشريك . واذا قيل : عقل ومعقول
وعاقل ، لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة
المادة وعلائقها .

♦ ومع اعتبار اضافة ما .. اذا قيل له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا
الوجود (الواجب) الى « الكل » . واذا قيل له : قادر ، لم يعن به
الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على
النحو الذى ذكر . واذا قيل له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى
مأخوذا مع الاضافة الى « الكل » المعقول له أيضا بالقصد الثانى ، اذ
الحى هو الإدراك الفعال .

• وإذا قيل مريد : لم يعن الا كون واجب الوجود — مع كونه عقلا ، أى مسلوبا عنه المادة — مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب . وإذا قال جواد ، عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته . وإذا قيل : خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود (الواجب) مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، وكونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فإذا عقلت صفات « الأول » الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء ، أو كثرة بوجه من الوجوه » (١) .

* * *

ابن سينا اذ يحاول التوفيق بين فكرتى الواجب ، وبين وصف الله بصفاته التى وردت له كخالق على النحو المشار اليه ، يظن أنه صان وحدة ماهية الواجب — الذى هو الله الآن — وحال دون أن يتصور الذهن كثرة فيه بوجه من الوجوه ، سواء أكانت كثرة ذاتية أو اعتبارية . كما يظن مع ذلك أنه صان على الله — الذى هو واجب الوجود الآن — وصفه بصفاته التى جاء بها القرآن الكريم .

فقد بين فى محاولته هذه :

— أن « الأول — وهو العنوان الذى يتناول واجب الوجود والله

معا — عقل وعلم .

(١) ابن سينا فى « النجاة » : ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

— كما بين أن معنى الصفات التى يقتضيها معنى الخلق فى جانب الله،
والتى تعد زائدة على مفهوم الواجب الاغريقى ، وهى صفات : اليجاد
والحياة والقدرة والادراك ... الخ ، تساقط العلم والادراك .

وأن اتصاف « الأول » بهذه الصفات التى تعد زائدة على مفهوم
الواجب ليست وراء العلم والادراك بل هى وهو سواء فى الحقيقة
والمفهوم . ووصف « الأول » بها اذن لا يجعله متكثرًا حتى ولو
بالاعتبار .

ومحاولة ابن سينا هذه تنبىء عن أنه قبل من الفكر الاغريقى :

♦ بساطة الماهية : فى تحديد الله سبحانه وتعالى التى نقلت اليه من
واجب الوجود الأرسطى .

وقبل من الاسلام :

♦ وصف الواجب بصفات ، نقلت اليه من اعتقاد أن الله خالق .
وكما تنبىء عن قبوله لهذا ، تقوم على اعترافه أيضا بمصطلح جديد:
هو الله الواجب ، أو الله واجب الوجود ، أو « الأول » . والتعبير بالأول
هو المفضل لديه عندما يتحدث فى هذا المجال ، وعلى الأخص فى كتابه
« النجاة » .

وفلسفة ابن سينا لم تنف اذن وصف « الأول » بصفات ، بل على
العكس التزمت وصفه بذلك ، ولكنها فقط عمدت الى بيان أن اتصافه
بصفات أيا كان شأنها لا يضم جديدًا الى ذاته وماهيته ، اللتين
يحدد هما الوجود الخاص .. فكل ما يوصف به من صفات هو والذات

شئ واحد ، وهو بالتالى عن ماهيته ؛ لأن الصفات التى يوصف بها
لا تخرج عن أنواع ثلاثة :

• نوع اذا وصف به « الأول » أفاد أن القصد من وصفه به سلب
ما يؤدى اليه عنه : فالذات هى على وحدتها ، لم يتغير فيها شئ
بذلك ، وهذا النوع هو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود .

• ونوع اذا وصف به أفاد أن ذلك له على وجه النسبة والاضافة
الى العالم كمخلوق له : والانسان فى واقع الأمر هو الذى يتصور
« للأول » صفات هذا النوع بناء على أنه هو الذى أوقع الصلة بين ذلك
« الأول » والعالم فى تصوره لها على نحو : أن أحدهما خالق والآخر
مخلوق .. فذات الأول هى على وحدتها لم تتغير بزيادة ولا نقص ،
بتصور الانسان له على هذا النحو وهذا النوع من الصفات لـ « الأول »
يستتبعه اعتقاد أن الله خالق .

• ونوع أخير اذا وصف به « الأول » أفاد أن ذلك له على وجه
السلب كما فى النوع الأول ، وعلى وجه النسبة والاضافة أيضا كما فى
النوع الثانى : وقد تقدم أن هذا النوع من الصفات لا يغير من وحدة
ذات « الأول » وماهيته شيئا ، وهو مما يستتبعه الاعتقاد بأن الله خالق ،
ومدبر للكون أيضا .

وشرحه أن اتصاف « الأول » بأوصاف لا يغير من وحدته ، هو
العنصر الثانى فى محاولته التوفيق هنا . والعنصر الأول فى هذه المحاولة
قبول البساطة فى وحدته ، وقبول اتصافه بما يصح له من صفات —
كما ذكرنا .

وهذا العنصر الثانى فى هذه المحاولة — وهو العنصر الذى يشمل

أولا في رد بعض الصفات الى ذات « الأول » ، وثانيا في بيان عدم تغير ماهيته وذاته باتصافه بأية صفة كانت — أدق وأعمق من العنصر الأول ، اذا قيسا بمقياس النظر الفلسفى ...

فما في هذا العنصر من رد بعض الصفات ، وهى ليست لـ « الأول » باعتبار أنه واجب ، الى ذاته بهذا الاعتبار يقوم على تقريب معانيها من معناه وهذا التقريب يحتاج الى مهارة عقلية ، وسعة أفق في التفكير .

وما فيه من بيان عدم تغير ذاته وماهيته باتصافها بأية صفة كانت ، يتوقف على تفتيش عقلى دقيق للتعبير عنه . لأنه يؤول في الواقع الى أن الاتصاف عملية للانسان يقوم بها ، باعتبارات مختلفة يعتبرها في ذات « الأول » :

♦ فمرة عندما يقرنه في التصور العقلى بالعالم ، فيحدده بصفات — هى وليدة هذا الاقتران الذهنى — تميزه عما اقترن به .

♦ ومرة ينظر اليه على أنه أسمى الوجود كله ، وفوق كائناته المحددة المتناهية ، فيسلك في وصفه للتعبير عن هذا التمييز طريق سلب ملاءمة صفات المحدد له ، لأنه غير متناه في تصور الانسان اياه . فاضافة صفات له مرة ، وسلب صفات عنه مرة أخرى طريقان من طرق التعبير عن كماله المطلق ، وهما من صنعه الانسان ، وطريق السلب منهما أوضح في هذا الغرض .

ولذا كان السلب الطريق المفضل عند بعض الخواص ، الذى يقر بعجز الانسان عن أن يصل بادراكه الانسانى الى كنه الموجود الأسمى فى الكون .

وطريق الاضافة يعبر أيضا عن هذا الكمال لـ « الأول » ، لأنه لا يقف في وصفه بصفة يشترك معه فيها غيره ، عند حد القدر المشترك ؛ بل يتجاوزه في جانبه الى ما فوق هذه القدر بحيث يريده غير محدد ، وغير متناه بالنسبة اليه .

لكن هل سبق ابن سينا في طريق (١) سلب الاتصاف في التعبير عن كمال الله ؟ .

يحدثنا « فندليند » (٢) عن « فيلون » فيلسوف اليهودية قبل الميلاد ، بأنه آثر هذا الطريق ، كما يحدثنا بأنه عثر عليه في « الأفلاطونية الحديثة » من بعد فيلون ، فيقول :

(١) أما طريق الاتصاف فأمر فطري ، ليس لحديث السبق والتبعية فيه موضوع .
(٢) في كتابه « تاريخ الفلسفة » ، ص ١٩٧ تحت عنوان : « الله والعالم » ، أثناء عرضه للمذهب الثنائي في الوجود وتعليقه على فكرة الوساطة بين طرفيه ...

و « فندليند » يرى أن فكرة تدرج الموجودات وصدورها من الله الى أدنى شيء في العالم الأدنى والربط بين الله والعالم عن طريق الوساطة ، محاولة للتوفيق بين مذهب الرواقيين القائل بوحدة الوجود وبحلول الله في العالم . ويعتقد أن هذه المحاولة على هذا النحو حصلت في مدرسة الاسكندرية في عصر « الاختيار والانتخاب » .

ثم يقول : « بوساطة هذا التحول تكثرت الصعوبة التي في المذهب الارسطي - وهي التي تتعلق بتأثير الله في العالم - لأنه مع وجوب ادعاء أن الله عقل محض ، تصبح مادية اثره غير منسجمة مع هذا الادعاء . على أن أرسطو نفسه لم يوضح علاقة المحرك غير المتحرك بالذي يتحرك : أهى على نمط التأثير والتأثر ، أم على نمط آخر .

يزاد على ذلك أن المذهب الثنائي لا يرمى فحسب الى وضع الله كممثل أمام المادة ، ووضع ما فوق المحسوس أمام المحسوس ، بل يهدف مع ذلك الى جعل الله فوق العقل ، كما هو فوق المحسوس » .

ويرى « فندليند » لذلك نظيرا في المذهب الفيثاغوري الحديث « فانه ان جعل (الواحد) و (الثاني) كاصلين في الوجود ، يقصد بـ (الثاني) - لا محالة - المادة ، كشيء خال =

« والترقى أو المبالغة في سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند « فيلون » اليهودى ، الذى أبرز التضاد بين المتناهى المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو : أن الله ، يمكن أن يقال عنه فحسب : ليست له المحمولات (أى الصفات) المتناهية ، المتعارفة في نظر الانسان لأنه فوق كل شيء ، ولذا لا يسمى ولا يحدده اسم .

وهذه الطريقة في سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة في علم الكلام باسم « المذهب السلبي » ، ونجدها بعد « فيلون » عند مدافعى المسيحية الذين تأثروا به ، وعلى الأخص عند « جوستين » والأدريين (١) .

= عن النقاء والطهر يعتبر سببا لعدم الكمال وأصلا لوجود الشر . أما (الواحد) فمرة يقصد به الصورة المحضة كمقل ومرة يقصد به ما فوق العقل من علة الملل ، كحقيقة أولى يفيض عنها (الواحد) كمقل و (الثانى) كمادة .

وفي هذه الحال الأخرى يبدو أن (الواحد) الثانى ، وهو العقل - كمخلوق أول - صورة كاملة لـ (الواحد) الأعلى . وهذا القصد الثانى - وإن كان يعتبر العقل مخلوقا للأول الكامل كمالا مطلقا - يهدف الى الترقى في عدم اتصاف الله بأية صفة » .

وهذا الذى علق به « فندلبند » على فكرة الوساطة بين طرفي الوجودى في المذهب . الثنائى حرى أن يوجه الى عمل الفلاسفة الاسلاميين المشائيين في المشرق في ربطهم الله بالعالم .

(١) من هؤلاء أيضا « توماس فون اكفينو » . ففى كتاب « تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى » (ج ١ : ص ١٣٤ ، ١٣٥) ينقل أوجست ميسر عن « توماس » فى هذا الشأن ما نصه :

« الله بسيط على الاطلاق ، ونحن اذا أضفنا اليه كمالات (صفات) كثيرة ، يحصل هذا لانا ننظر الى ذاته مرة باعتبار ، ومرة أخرى باعتبار آخر . وعلى كل حال ليس بمتيبئر لنا أن تكون عن الله معرفة دقيقة (Adaguar) . والمعانى ، أو المفاهيم (Begriffe) المستفادة من دائرة الانسان ، كالعقل والارادة وأمثالهما ، يمكننا أن ننقلها الى الله ونطلقها عليه على سبيل المجاز فقط ، وعلى أن يلاحظ فيها الكمال =

كما يقابلنا المذهب في الأفلاطونية الحديثة أيضا ، وإن كان في صورة أوضح وأدق : فالله — تبعاً لما في رسائل هرمس — ينظر إليه على أنه علة غير متناهية للوجود والعقل ، من شأنها أن لا تدرك ولا تحد باسم ، إذ هي فوق كل « وجود » ومع ذلك هي الموجدة للعقل أول ما أوجدت ، أي أنها كانت قبل « العقل » أيضا ... » .

ويبدو أن ابن سينا انسبق بطريق سلب اتصاف الله بأية صفة للتعبير عن كماله المطلق ، كما رأينا عند فيلسوف اليهودية ، فلم يأخذ هذا الطريق — إن افترضنا أنه وقف عليه — بالتوجيه الذي وجهه به ، « فيلون » السابق .. فابن سينا لم يستخدمه كطريق عام على الإطلاق ، كما استخدمه « فيلون » ، بل عمد إليه في جانب بعض صفات « الأول » فقط ، وهي الصفات التي يستتبعها مفهوم واجب الوجود .

كما أنه لم يعلل الالتجاء إلى هذا الطريق بما عللت به الأفلاطونية الحديثة من أن الله فوق الوجود ، وفوق العقل ، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود ولا يدركه العقل الانساني ، بل برر ذلك بحرصه على

= المطلق بالنسبة إليه . فكل معنى له قيمة تامة نضيفه غير محدد بوجه ؛ بل كثيراً ما يجب علينا أن نلتزم طريق السلب ، ونعرف أن صفاتنا المنتزعة من المحدد أولى بأن تسلب عن الله ، بدلاً من أن تضاف إليه .

ومع هذا التحفظ يجوز لنا أن نقول :

الله حقيقة كاملة على الإطلاق ، وفي الوقت نفسه عقل على الإطلاق ، وأول موضوع لمعرفته هو نفسه . ويعرف في نفسه مع هذا كل ما كان ويكون . هو سبب وجوده : يعرف على العموم كل واقع وكل ممكن أن يقع ، ويعرف هذا كله لا في صفاته العامة فحسب ، بل أيضاً في صفاته الفردية الشخصية .. ومن هنا كانت « المثل » كأصول للأشياء ، في علم الله ... » .

وحدة « الأول » ، وبساطته في ماهيته ، مع صحة اجراء هذه الصفات عليه .

فابن سينا يقر مبدأ الاتصاف ، وهذا المبدأ نفسه يعتبر أحد أساسين عنده في توفيقه هنا في مشكلة الوجدانية والصفات ، بين الدين والفلسفة ... لكن يريد فحسب أن يخرج الاتصاف على وجه لا يتنافى مع بساطة الموصوف ، ومع وحدته من كل وجه . وطريق السلب بعبارة أخرى احدى وسائل هذا التخريج في نظره .

بينما « فيلون » ، ورجال الأفلاطونية الحديثة يعارضون مبدأ الاتصاف على العموم :

♦ أولا : لأن تطبيقه على الأول ، وهو فوق الوجود ، وفوق العقل .. يحيله الى محدد ومتناه .. والفرض أنه عندهم غير محدد وغير متناه .

♦ وثانيا : لأن في هذا التطبيق نفسه ما يتنافى مع بساطة الأول التي له من كل وجه في رأى أفلوطين ، ومن تبعه من رجال مدرسته .

عِلْمٌ وَاجِبُ الْوُجُودِ

في الفكرة الاغريقية :

- ♦ واجب الوجود — وفق الفكرة الاغريقية — عقل وادراك ، فهو يعقل ويدرك .
- ♦ وموضوع تعقله وادراكه نفس ذاته ، فلا يتجاوزها الى غيرها .
- ♦ وعلمه كذلك عين ذاته ، فلا يضيف اليها جديدا ، ولا يحدث فيها تغييرا .

في الاسلام :

- والله سبحانه وتعالى — كما في الاسلام — يعلم : فيعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هذا العالم وما يجري فيه من أحداث ، وما يحصل فيه من كون وفساد . وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله .. لا يغير من وحدانيته ولا من تفردده في تدبير الكون واحداث الأثر فيه .
- ولأنه خالق لا بد أن يعلم ما يخلقه ، ولأن خلقه لا يتقيد بزمن ولا مكان ، لا يقف علمه بما يخلق عند وقت معين ، ولا مكان معين .
- ♦ فعلمه اذن شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن في أى مكان وأى زمان .
- ♦ وعلمه لذاته من مستلزمات ألوهيته .

• وعلمه لغيره من مستلزمات ، كونه خالقا .

• واحاطته في علمه من مستلزمات تفرد ، ووحدانيته .

والاول : وهو التعبير المألوف لابن سينا عن « الله — الواجب الوجود » ، يعقل ذاته . وكونه يعقل ذاته لا يضر ناحية الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى به كل واحد منهما في شأنه .

لكن اذا علم الاول غيره : خرج الأمر عندئذ عن مقتضى واجب الوجود الاغريقي ، وأدى علمه بغيره الى تكثر في ماهية الواجب من جهة ، والى تغييره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى . والفرص أنه غير متكرر في وحدته ولو بالاعتبار ، وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له ، لأنه تام بالفعل ، وكامل بالفعل .

واذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سببا في أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب في ربوبية الله ... لأن الله اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ، فكيف يخلقه ويدبره ؟ .

لم يكن لدى ابن سينا — وغيره من فلاسفة المسلمين المشائين — من سبيل الى اقضاء فكرة واجب الوجود ومقتضياتها ، وابعادها عن دائرة التفلسف الاسلامي والجدل العقلي حول الله ، لأنه استعان بها في التدليل على وجود الله ، وسلم له الاستدلال بها اذ ذاك . ولم يستطع كذلك أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم وأحداثه ، لأنه مسلم ، ومسلم مدافع ، حملة دفاعه عن الاسلام على أن يستعير من غير الاسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الانساني العام ، ليستعين بما يستعيره في تأييد الاسلام ! .

فلم يجد بدا من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم

يجد بدا هنا من أن يوفق في الأول بين بساطته في الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكذا عدم تغيره من جهة ، وبين امتداد علمه الى ما وراء ذاته وشموله ماسواه من جهة أخرى .

فاذا وضع ابن سينا الآن أن امتداد علم الأول الى ما وراء ذاته لا يحدث في الذات تغيرا ، ولا يحدث فيها تكثرا ، ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها فيجعلها متجددة تبعا لتجدد علمها بما يقع وراءها في عالم الكون والفساد — اذا وضع ابن سينا ذلك على هذا النحو ، كان موقفا في توفيقه بين رغبته العقلية وايمانه القلبي .

لكن كيف ذلك ؟

كيف يتم أن يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته في أنه لا يترتب عليه احداث الكثرة والتغير فيها ؟

ثم كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ، ويتساوى في ذلك مع علمه بنفسه ؟ .

ابن سينا يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة ، ويتخذ لمحاولته هذه خطوتين :

• يبين أولا أن « الأول » عقل ، ويعقل ذاته ، وأنه بكونه عقلا ومعقولا لذاته وعاقلا لها ، لا يتكرر ولو بالاعتبار ...

فيقول :

« اشارة : الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن

«العلائق والمواد ، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة .. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته » (١) .

ويقول في نص آخر :

« ... وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول ، و « الأول » الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة .

— فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

— وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

— وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء ، وليس فى شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقا ، والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره .

ف « الأول » لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته . فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو وأيضا ... فانا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فاما أن تكون القوة التى تعقل بها هذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب ، أو تعقل

(١) « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٣ .

ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هذا محال .

فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر . وبهذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ؛ بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول . وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول ...

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضا . فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية مجردة — هي ذاته — له ...

فقد بان أن كونه عاقلا ، ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة (١) .

وهذه الخطوة ، وهي أن كونه عاقلا وأن ذاته موضوع عقله ، تعتبر كمقدمة لبيان : أن علم « الأول » بالغير لا يوجب في ذاته كثرة ، ولا يحدث فيها تغييرا بوجه من الوجوه . لأنها أوضحت أن كونه عقلا ، واتخاذ ذاته موضوع تعقله لم يخرجها عن بساطته في الماهية ، وثباته على حال واحدة ، وتماحه لا ينتظر له حال أخرى . فإذا كان تعقله للغير

(١) « النجاة » ٤ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

وعلمه به — وتلك مهمة الخطوة الثانية — لا تختلف عن علمه بذاته ،
فالنتيجة واحدة ، وهى : أن علمه بالغير لا يخرج كذاً عن بساطته
وثباته وتمامه .

• ثم يبين ثانياً أن «الأول» يعلم الغير ، وأن علمه بالغير وما سواه
على وجه كلى ، وقد شرح كيفية ذلك . ثم أوضح أخيراً أن ذاته مبدأ
علمه بالغير ، وليس العكس وهو : أن هذا الغير مصدر علمه ، ولذلك
لا يخالف علمه ذاته ولا تغاير بينهما .. فعلمه عين ذاته .

يقول فى بيان أنه يعلم الغير ، وأن علمه به على وجه كلى :
« تذيب : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات
علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس ،
العالى عن الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط
أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدرة الذى هو تفصيل قضائه الأول
تأدياً واجبا ، إذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت » (١) .

ويقول فى توضيح أن ذاته مصدر علمه بالغير ، وليس العكس
وهو : غير مصدر علمه به .

« إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق .
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده ، ويعقل

(١) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا
وعرضا» (١) .

ويزيد ذلك توضيحا بقوله :

« وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من
الأشياء والا فذاته : اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ،
واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا
محال ؛ اذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، أو يكون
لها حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثيرا ...

ولأنه كما سبق ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ
له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة
الفاصلة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك بأشخاصها .

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع
تغيرها من حيث هي متغيرة ، عقلا زمانيا مشخصا . فانه لا يجوز
أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل
منها أنها معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية
على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب
الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات : ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص ،
لم تعقل بما هي فاسدة . وان أدركت بما هي ، مقارنة لمادة ، وعوارض
مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٦٩ .

ونحن قد بينا في كتب أخرى : أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هي محسوسة ، وتخليها ، بآلة متجزئة . وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعلقات

بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى . فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض» . (١)

«فأما كيفية ذلك : فلأنه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها الى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

ف « الأول » يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات . لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه . فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالإضافة الى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها .. لكنها لكونها مستندة الى مبادئ ، كل واحد منها نوعه في شخصه ، فيستند الى أمور شخصية .

وقد قلنا : ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها :

فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ، كانه للعقل

(١) « النجاة » : ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

الى ذلك المرسوم سبيل . وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه
لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى .

وأما اذا كان منتشرا فى الأشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك
الشيء سبيل ، الا أن يشار اليه ابتداء « (١) » .

— فعلم « الأول » للعالم وكائناته الكثيرة المتعددة بوجه كلى ..
فلا يتغير علمه لهذا ، وبالتالي لا تتغير ذاته ، بتغير كون هذه الكائنات
وفسادها ، وحدوثها وفنائها .

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

والغرابى يشترك مع ابن سينا فى بيان أن علم « الأول » بالغير على النحو السابق
لا يحدث كثرة فى ذاته ولو بالاعتبار ، وإن تكرر هذا العلم بعد ذاته ، وفى بيانه كان
مركزا ، كما كان دقيقا . ونص عباراته :

« واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله « الكل » من حيث
لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال « الكل » من ذاته . فعلمه بـ « الكل »
بعد ذاته ، وعلمه نفس ذاته ، فيكثر علمه بـ « الكل » بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة
لذاته » . (« فصوص الحكم » : ص ١٣٣ ، ١٣٤) .

ويقول :

« علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكرر لم تكن الكثرة فى ذاته ،
بل بعد ذاته : (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) — (المصدر السابق ص ١٣٥) .
وله أيضا :

« ليس علمه بذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته . وعلمه بـ « الكل » صفة لذاته ليست هى
ذاته بل لازمة لذاته . وفيه الكثرة المتناهية بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية =
= وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهية . فلا كثرة فى الذات ، بل بعد الذات
فان الصفة بعد الذات لا بزمان ؛ بل بترتيب الوجود ..

واذا اعتبر « الحق » ذاتا وصفات كان كل فى واحدة . فاذا كان « الكل » متمثلا
فى قدرته وعلمه فتمنهما يحصل « الكل » مفردا عن اللواحق ، ثم يكسب المواد كل الكل
من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه احدى ذاته » . (المصدر السابق : ص ١٧٢) .

— وعلم « الأول » للعالم مع ذلك من ذاته : وليس منتزعا من هذه الكائنات التي تعمر .. فلا يضيف علمه بها اذن جديدا طارئا على ذاته حتى تكون له حالة منتظرة ، وقد فرض أنه تام وثابت .

— وعلم « الأول » للعالم لا يوجب في ذاته كثرة بوجه : لأنه من ذاته وضمن علمه بذاته ، كما لم يوجب علمه بذاته كثرة فيها على أى نحو من الأنحاء . واذا كانت هناك كثرة فهي في « الكل » بعد ذاته ، وليست في الذات نفسها .

وابن سينا يظن — كما يظن الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين في المشرق من أصحاب الاتجاه الأرسطي — أنه بهذا التوضيح والشرح قد حافظ في « الأول » على خصائص واجب الوجود ...

فحافظ على وحدته التي له من كل وجه ، وعلى تمامه وعدم انتظار حالة له لم تكن حاصلة فيه

كما صان فيه (في هذا الأول) أهم خصيصة من خصائص العقيدة ، وهي علم الله لما وراء ذاته ، ولكل كبيرة وصغيرة في ملكوته .

* * *

وهكذا كان اجتماع واجب الوجود ، مع الله في الأول ، كما أراد فلاسفة المسلمين أن يجتمعا فيه ، مثيرا لحلول وتوضيحات عقلية ربما لا تدخل في طبيعة الدين ، كما لا تعبر هي عن خطوات تقدمية في سبيل التفكير الفلسفي فيما بعد الطبيعة ...

وفي أوائل هذه الحلول والتوضيحات :

• أن وجود « الأول » عين ماهيته

- وأن صفاته عين ذاته
- وأن العالم معه قديم بالزمان
- وأنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات ، وان تكثر بالاعتبار
- وأن علمه بـ « الكل » والعالم على وجه كلى ، ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

* * *

ثلاث كلمات ، لها مدلولات ثلاثة ...
وثلاثة أنواع من القيم ...
وتتم عن ثلاثة مصادر في التوجيه الانساني :

- الله
- واجب الوجود
- الأول

— ولو بقى « الله » في عزلة عن « واجب الوجود » ، ولم يشتبك معه في موازنة فكرية انسانية ، لبقيت لله قدسيته الدينية

— ولواجب الوجود منطقته الانساني

لكن « الأول » عند ابن سينا والفلاسفة المشائيين من المسلمين حاول أن يتضمن خصائص الاثنين ، فخلط في تصويره بين قدسية الله الدينية ومنطق واجب الوجود الانساني ، خلط لا ييسر لمطلع على مانسج حول هذا « الأول » من شروح أن يتبين في وضوح اتجاه الدين في الله ، واتجاه الفلسفة في الواجب على انفراد .

* * *

ان ما آفاده فلاسفة المسلمين المشائيون في المشرق من الاستدلال على وجود الله من « الوجود » نفسه ، الى جانب ما في الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعي — نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الاغريقي ... لا يتكافأ مع مجهودهم العقلي في التوفيق بين الاسلام والفلسفة فيما أثاره واجب الوجود في هذه الفلسفة من اشكالات ، وعلى الأخص في وصف الله بصفاته التي وردت له في القرآن الكريم ، وفي علمه لما يجري في ملكوته .

ثم بعد هذا كله لا يصلح تفلسفهم أن يكون أساس توجيه ديني ... لأنه لا يلتزم مع طبيعة الدين كدين ، كما لا يصلح أن يكون أساسا لتوجيه عقلي لما فيه من كثرة التعاريج والالتواءات ، نتيجة الخلط من عدة مذاهب وآراء .

ولو درى فلاسفة المسلمين المشائيون قيمة الفكر الاغريقي ، وأنه لم يخلص تماما من الشعر والخيال ، لآثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم .

ولو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو في شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هي عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده — كما هو — الطريق الى قلوب المصدقين ، وعقول الخاصة من الناس .

فخر

ثبت المراجع

مصادر عربية :

- ♦ القرآن الكريم
- ♦ رسائل اخوان الصفا
- ♦ دائرة المعارف الاسلامية
- ♦ مقدمة ابن خلدون
- ♦ الملل والنحل للشهرستاني
- ♦ ضحى الاسلام لأحمد أمين
- ♦ فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال .. لابن رشد
- ♦ الخطط للمقريزى
- ♦ مروج الذهب للمسعودى
- ♦ التنبيه والاشراف للمسعودى
- ♦ تاريخ المذاهب الفلسفية .. لسانتيلانا (مخطوط بمكتبة جامعة
القاهرة)
- ♦ من الاسكندرية الى بغداد .. لـ Max Meyrhof
عبد الرحمن بدوى
- ♦ اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى
- ♦ اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية
- ♦ مختصر الصواعق المرسلة .. لابن قيم الجوزية
- ♦ الجواب الكافى لابن قيم الجوزية
- ♦ شفاء العليل فى القضاء والقدر
- ♦ والتعليل لابن قيم الجوزية (سنة ١٣٢٩ هـ)

- ♦ الخفد من الضلال للفراهمي
- ♦ طبقات الشافعية لامام الحرمين الجويني
- ♦ المواقف للايجي
- ♦ الفهرست لابن النديم
- ♦ فتح الباري لابن حجر العسقلاني
- ♦ المقابسات لأبي حيان التوحيدى
- ♦ الانتصار للخياط
- ♦ اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى
- ♦ فيلسوف العرب والمعلم الثانى للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
- ♦ رسائل اخوان الصفاء ..
- ♦ الجمع بين رأيى الحكيمين للفارابى
- ♦ فصوص الحكم للفارابى
- ♦ المجموع للفارابى
- ♦ الابانة عن غرض ارسطوطاليس
- ♦ فى كتاب « ما بعد الطبيعة » للفارابى
- ♦ رسائل فى الحكمة والطبيعات لابن سينا
- ♦ الاشارات والتبہات لابن سينا
- ♦ تفسير المعوذتين لابن سينا
- ♦ الشفاء لابن سينا
- ♦ النجاة لابن سينا
- ♦ الكشف للزمخشري

مصادر الماتية :

- + Geschichte der Philosophie, Fr. Ueberweg
Berlin, 1926
- + Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n.. Chr.,
Dr. Fr. Dieterici
Leipzig, 1967.
- + Die Philosophie des Islam, Max Horten
Muenchen, 1923.
- + Voelker - Psychologie, Wilhelm Wundt
Leipzig, 1929.
- + Geschichte der Philosophie, Wilhelm Windelband
Tuebingen, 1928.
- + Geschichichte der Philosophie, August Messer
Leipzig, 1932,
- + Geschichte der Philosophie im Islam, T. de Boer S
Stuttgert, 1901.
- + Einleitune in die Geisteswissenschaften, W. Dilthey
Berlin, 1933.
- + Der Islam, Ed Montet
Bern, 1923.
- + Vorlesungen ueber den Islam, Dr. J. Goldzieher
Heidelberg, 1925.
- + Die Richtungen der islamischen Koran - Auslesung,
Dr. J. Goldzieher.
- + Philosophiche Fach-ausdrucke, von o. Willmann, Muncheh.
- + Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwick-
klune der islamischen Theologie, von Horvitz.
- + Al-Kinde, von Flugel.

موضوعات الكتاب

منحة

٣	تقديم
٥	تقديم الطبعة الرابعة
٩	تقديم الطبعة الثالثة
٢٣	تقديم الطبعة الثانية
٢٥	تقديم الطبعة الأولى
٢٤ - ١٩	معنى الفلسفة الإسلامية
	الاختلاف في معنى الفلسفة الإسلامية ٢١ - موقف المؤرخ الثقافي	
	من الرايين ٢٥ - الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ٢٩	

الكتاب الأول :

٣٧	تاريخ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي
	المرحلة الأولى : مرحلة المعزلة أو ما قبل الاختلاط ٢٩ - موضوع	
٤٠	التفكير
	عوامل التفكير ٤٢ - محصول المرحلة ٥٧ - الصيغة العامة ٦٧	
٢١	المرحلة الثانية : مرحلة الاختلاط أو مظنة تأثير الثقافات الأجنبية
	أسباب الاختلاط ٧١	
٧٧	مصادر الثقافات الأجنبية
٧٩	المصدر الشرقي :
	اليهودية الفلسفة ٧٩ - عقيدة التشبيه ٨٢ - الجبر والاختيار ٨٩	
	الرجعة ٩٣ - المسيحية الفلسفة ٩٩ - مسألة عيسى والمسيح ١٠٤	
	الافانيم ١١٣ - الله ١٠٤ - كلمة الله ١١٧ - الروح القدس ١١٧	
	الجبر والاختيار ١٢٤	

صفحة

المصدر القريب : ١٣٠ - ١٤٦

طابع العصر الاغريقى ١٣٢ - طابع العصر الهليني الرومانى ١٣٩

الافلاطونية الحديثة ١٤٧ - ١٩٢

١ - مدرسة افلوطين وتلميذه فورفوروس ١٤٨ - واحد افلوطين ١٥٠

افلوطين ووحدة الوجود أو وحدة الاصل ١٥٤ - فورفوروس ١٦٩

طريقته ١٧٠ - تفلسفه ١٧١ - فى الناحية الميتافيزيقية ١٧١

فى الناحية الاخلاقية ١٧٢ - موقفه من المسيحية ١٧٣

٢ - المدرسة السورية (يامليكوس) ١٧٤ - فى الناحية

الميتافيزيقية ١٧٤ - منهجه ١٧٦

٣ - مدرسة اثينا ١٧٨ - برقلس ١٧٨ - رايه الميتافيزيقى ١٧٩ -

طبيعة العالم المشاهد ١٨٣ - رايه الانسانى ١٨٥ - رايه

الاخلاقى ١٨٧ - خلاصة فلسفته ١٨٩

مدرسة الاسكندرية الفلسفية ١٩٣ - ٢١٣

مانتلانا ومدرسة الاسكندرية ٢٠١ - فى الموضوع ٢٠٥ - فى المنهج

٢٠٧ - تعقيب ٢٠٨

المدارس الأخرى ٢١٤ - ٢٢٣

مدارس : انطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين ٢١٦

الترجمة والترجمون ٢٢٤ - ٢٦٨

طريق الترجمة والنقل ٢٢٦ - أسباب الترجمة والنقل ٢٢٨ - السبب

فى ترجمة المنطق ٢٣١ - السبب فى ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية

والنفسية ٢٣٤ - أشهر الكتب المترجمة : كتب افلاطون ٢٤١ - كتب

ارسطو ٢٤٣ - ما بلغ العرب من مصنفات ما قبل الافلاطونية الحديثة

فى العصر الهليني الرومانى ٢٤٨ - ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية

الحديثة ٢٥٠ - الكتب المزيفة ٢٥٦ - مقياس معرفة الصحيح والزائف

٢٥٦ - أسباب التزييف ٢٦٠

الكتاب الثاني :

- العقلية الاسلامية والفلسفة الاغريقية ٢٧١
- تمهيد ٢٧٣
- أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية ٢٧٨ ٢٧٣
- موقف الفلاسفة ٢٨٥
- التوفيق بين الدين والفلسفة ٢٨٧
- صور التوفيق : النمط الاول ٢٩١ - النمط الثاني ٣٠٤
- اخوان الصفاء (هامش) ٣٠٤
- مشكلة الوجود ٣١٣ - ٣٤٥
- اختلاف النظر في الوجود ٣١٥
- الوجود عند البراهميين ٣١٧ - عند الاغريق : الايليون ٣٢١ - افلاطون ٣٢٤ - ارسطو ٣٢٦ - عند الرواقيين ٣٣٥ - عند أصحاب الافلاطونية الحديثة : افلوطين ٣٣٧ - برقلس ٣٣٨ - عند المسيحيين العقليين ٣٣٨ - عند فلاسفة المسلمين ٣٤١
- الكندي ٣٤٦ - ٣٧٣
- الكندي ومشكلة الوجود ٣٤٦ - الكندي وفكرة الوساطة ٣٥٦ - الكندي والمعرفة ٣٦٦ - القيمة ٣٧٠
- الفارابي ٣٧٤ - ٤٤٨
- رأيه في الوجود ٣٨٢ - ثنائية الممكن ٣٨٣ - تحولها الى وحدة في الخارج ٣٨٧
- ذوق الممكن ليس من طبيعته ٣٨٩ - تعليق ٤٠٨ - قدم العالم وحدوته ٤١٤ - الفارابي وفكرة الوساطة ٤١٦ - الفارابي والمعرفة ٤٣٦
- ابن سينا ٤٤٩ - ٥١٠
- ابن سينا والوجود ٤٥٦ - ثنائية الممكن في الاعتبار الذهني وحدته في الخارج ٤٦١ - وجود الممكن في الخارج ليس من طبعه ٤٦٩ - قدم العالم وحدوته ٤٧١ - الوساطة أو فكرة العقول عند ابن سينا ٤٧٣ - عالم الأفلاك ٤٧٧ - نشأة العقول ٤٨٧ - معرفة الوجود عند ابن سينا ٤٩٩

٥٦٥	٥١١	واجب الوجود
...	قيمة المشكلة في نظر الفكر الاسلامي ٥١٣
٥١٥	- دليل واجب الوجود
٥٣٠	- وحدانية واجب الوجود
...	الجانب الاغريقي ٥٣١ - التوفيق بين الفلسفة والدين في الوحدة ٥٤١
...	- الصفات عين الذات ٥٤٣ - علم الواجب علة اليجاد ٥٤٣ - حياته
...	عين علمه ٥٤٤ - ارادته في الحقيقة والمفهوم لا تضار علمه ٥٤٤ - قدرته
...	عن علمه ٥٤٥
٥٥٤	- علم واجب الوجود
٥٥٤	- علم واجب الوجود في الاسلام
٥٦٧	فهرس
٥٦٩	تت المراجع
٥٦٩	مصادر عربية
٥٧١	مصادر المنية
٥٧٣	دليل الكتاب